(١)

تفسیر قاضی حاشیه سی سید صدر الدین زاده افندینک
سورۀ فاتحه تمام اویمشدر و برجزدخی سوره یونک
اولنتدندر معلوم اوله

صاحب هذا الکتاب
علی بن موسی الترمان

کدی حال قلبر کمال
تاریخ سنه
١٠٣٦

قال رسول صلی الله علیه وسلم
من اسلم فی تمر فلیسلم فی کیل معلوم
ووزن معلوم الی اجل معلوم صدق رسول الله
وصدق حبیب الله نقل من ابن الملک عائشه رضی الله عنها

قال رسول صلی الله علیه وسلم
من اشار الی اخیه بحدیدة فان الملائکة تلعنه
وان کان اخاه لابیه وامه صدق رسول الله
وصدق حبیب الله روی ابو هریرة ابن الملک
قال رسول الله علیه وسلم من استمع الی حدیث قوم
وهم له کارهون او یفرون منه صب فی اذنیه الآنک یوم القیمة صدق
وصدق حبیب الله نقل من ابن الملک ابن عباس

باب من احب ان یبسط فی الرزق قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
من سره ان یبسط له رزقه او ینسأ له فی اثره فلیصل رحمه
صدق رسول الله وصدق حبیب الله بخاری

ابن ملک
قال النبی صلی الله علیه وسلم من رآنی فی المنام فسیرانی فی الیقظة صدق رسول
نقله ابن ملک
قال ابو هریره رضی الله عنه من آمن بالله ورسوله واقام الصلوة
وصام رمضان کان حقا علی الله ان یدخل الجنة هاجر فی سبیل الله
او جلس فی ارضه التی ولد فیها صدق رسول الله وصدق حبیب الله

قال النبی صلی الله علیه وسلم من احتبس فرسا فی سبیل الله ایمانا وتصدیقا
بوعده فان شبعه وریه وروثه وبوله فی میزانه یوم القیمة روی ابو هریرة نقله ابن الملک
روی معمر بن عبد الله بن نافع قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من احتکر فهو خاطئ
المطرود عن درجة الابرار
عائشة رضی الله عنها قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من احدث فی امرنا هذا
ما لیس فیه فهو رد صدق رسول الله وصدق حبیب الله ابن الملک
روی ابو موسی وعائشة رضی الله عنهما من احب لقاء الله احب الله لقاءه
ومن کره لقاء الله کره الله لقاءه صدق رسول الله وصدق حبیب الله ابن الملک
قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من اخذ من الارض شبرا بغیر حق
خسف به یوم القیمة الی سبع ارضین روی ابن عمر ابن الملک قال رسول الله
صلی الله علیه وسلم من ادرک رکعة من الصلوة فقد ادرک الصلوة روی ابو هریره ابن الملک

الملك سدخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغا دار السعادة
كتبه في سنة ثمان وخمسين
ومائة والف

هذه النسخة الجليلة من وقف مولانا صاحب الخيرات الحسان
حضرت اغا دار السعادة الحاج بشير وفقه الله للخير الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير الى الله تعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم رب اشرح لي صدري ويسر لي امري وتمم بالخير

الحمد لله الذي شرح صدر من تأدب ورفع قدر من تأهل للعلم وتأهب وجمّل من تدرع لباس الفضل وتدرب وكمّل من ترقى الى الغاية ما ترقب والصلوة على محمد المبعوث الى كافة الورى ليذهب عنهم الرجس و ويطهرهم تطهيرا فما اتوه بمثل الا جاءهم بالحق واحسن تفسيرا وعلى آله واصحابه الذين سلكوا سبيله وما بدلوا تبديلا وما تشابه عليهم ردوه الى الله والرسول وما اوّلوا تأويلا وبعد فيقول العبد الجاني محمد امين بن صدر الدين الشرواني شرح الله صدره واعلى قدره ان هذه تذكرة لمن شاء ذكره علقتها على تفسير القاضي المعترف بعلو شانه الداني والقاصي فانه كتاب يتحلى عن منصة عباراته عرائس التحقيق و ينجلي لامن مطالع اشاراته نفائس التدقيق ولامر ما اشتهر بين الفضلاء من الحذاق واضحت حمائلهم بحوحله منده الاعناق فاني وان لم اكن معدودا في جملتهم لكن احببت حب الخير ان احشر في زمرتهم واغترف من بحرهم العذب فلا ارض من كاس الكرام نصيب فها انا اشرع فيه ناويا ان افصل مجملاته وابين معضلاته حسب ما قادني اليه ما حصلته من ساير العلوم ولا يهتدي اليه بمجرد الفهوم اذ بقدر الكد يكتسب المعالي من طلب العلى فقد سهر الليالي ولم آل جهدا في تبيين ملحوظاته ودفع ما اورد على مرموزاته ولم التزم نقل الاقوال وتكثير القيل والقال و توفير الاعتراض والجدال لكل خلق للحرب رجال وللعلم رجال فلمثل هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق سلك المصنف طريقة الاخيار فافتتح كتابه بعد التسمية بالتحميد مقتبسا من القرآن المجيد فقال الحمد لله الذي نزل الفرقان وسيجيء بيان معنى الحمد ومعنى لام التعريف وتحقيق لفظة الجلالة فكن بالمرصاد واما التنزيل فالمشهور انه تحريك من اعلى الى اسفل تدريجا بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون تدريجا كقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق الاية او دفعة كقوله تعالى انا انزلنا التورية الاية لكن يخدش هذا الفرق قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية الا ان يتجوز والفرقان كالقرآن يطلق على الكتاب المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم اما الفرق

بين

بين الحق والباطل بتقريره او المحق والمبطل باعجازه او لكونه موقا ومفصلا بالايات والسور او لكون اجزائه مفروقا ومفصولا بعضها عن بعض في الانزال فيلائم التنزيل لاشعاره بالتنجيم ثم ان اريد بالفرقان المنزل كلامه الذي هو صفته فتنزيله تحريكه بالحركة المعنوية الى المظاهر

مطلب العوالم الاربع

السفلية بعد ظهوره في المظاهر العلوية فانها تظهر اولا في المظاهر العقلية ثم النفسية ثم المثالية ثم الحسية وان اريد به الكلمات المنتظمة من الحروف فتنزيله تحريكه من المعاني العلمية الالهية الى العقلية ثم الى النفسية ثم الى صور الحروف والكلمات المثالية ثم الحسية فعلى هذا يكون التنزيل مستعملا في المعنى المجازي ويكون من قبيل المجاز المفرد ويجوز ان يكون مستعملا في معناه الحقيقي ويكون المجاز في نسبته الى الفرقان باعتبار حامله الذي هو جبرئيل وسيجيء في كلام المص نوع تحقيق لهذا ثم لا حاجة ههنا في جعل هذه الجملة صلة الى ان ينزل منزلة المعلوم لقوة دليلها كما فعله المص في العقبى عنه لان السامعين ههنا هم المسلمون القائلون بمضمون الصلة بخلافهم ثم فانهم جميع الامة ولا علم لهم بمضمون الصلة على عبده عبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بالعبد تعظيما لشانه عليه السلام فان العبودية لكونها منبئة عن الاضمحلال و الاستهلاك في حضرة المولى تدل على فناء الناسوت في اللاهوت وهذا هو حقيقة الفقر الذي به عليه السلام قال الفقر فخري و ولهذا يلقب القطب فيما بين الاولياء بعبد الله لكونه على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وقد قال عز وجل وانه لما قام عبد الله يدعوه الاية ليكون اي العبد وهو الملايم لقوله تعالى قم فانذر او الفرقان للعالمين سيجيء في كلام المص تحقيق معنى العالمين ووجه جمعه على العالمين الا ان المراد ههنا الجن والانس كما صرح به المص في المقتبس منه بدليل قوله نذيرا اي منذرا او انذارا اذ لا يتصور انذار الجمادات والحيوانات واما الملائكة فهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا انذار لهم ايضا واما وجه جعله غاية للتنزيل الدال على التجدد فعلى تقدير ان يكون النذير بمعنى المنذر هو ان المعتبر بصيغة المضارع التجددي في قوله ليكون نذيرا حيث لم يقل للانذار يدل على تجدد الانذار والمنذر به لتجدد النزول اذ بكل جملة تقع انذار وعلى تقدير جعله نفس الانذار مبالغة

مطلب الجن لايدخلون الجنة

مطلب الفرق بين الكمال الذاتي والاسمائي

هو ان كمال مبالغة الانذار انما هو في التدريج حتى يبقى برهة من الزمان بخلاف ما لو انزل جملة فانه ينقطع بانقطاع النزول كذا قال بعض المحققين ثم الاقتصار على النذير مع انه بشير ايضا اما لانه من باب الاكتفاء ولان الانذار ابلغ في الارشاد على ما صرح به المصنف في موضع على ان الاصح ان الجن لايدخلون الجنة ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهايم فلا يتعلق بهم البشارة وهذا التعليل وما يجيء بعد من تعليلات الافعال على تقدير اسنادها الى الله تعالى مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد تفضلا لا وجوبا فلا يلزم الاستكمال بالغير على ان التحقيق ان نفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه تعالى انما هو بالنظر الى كماله الذاتي الذي له مرتبة الغنى عن العالمين وهو صفة لا يحتاج الحق سبحانه في الاتصاف بها الى ما سواه لوجوب وجوده وقدرته وحيوته وعلمه وغيرها واما بالنظر الى كماله الاسمائي يحتاج في الاتصاف به اليه فليس له هذه المرتبة فان كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها وترتب احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر وقوله فتحدى عطف على نزل والمرفوع المستتر فيه راجع الى الله تعالى ~~كما يدل عليه قوله تعالى فاتوا بسورة من~~ مثله ويجوز رجوعه الى العبد باعتبار اضافته الى ضميره تعالى على انه يجوز ان يكون من قبيل الذي يطير فيغضب زيد الذباب والفاء على الاول للسببية والمعنى فتسبب التنزيل الى التحدي اي طلب المعارضة من حيث انهم ارتابوا من نزوله كذلك حتى قالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فانكروا كونه من عند الله فتحداهم الله وقال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وعلى الثاني يجوز ان يكون للتعقيب ايضا فيكون اشارة الى مسارعته صلى الله عليه وسلم الى تبليغ ما نزل عليه من حيث انه يدل على مسارعته الى التحدي بعد التنزيل ومعلوم ان التحدي متاخر عن الارتياب فيما نزل وهو وهو متاخر عن تبليغ ما نزل فالمسارعة الى التحدي يستلزم المسارعة الى التبليغ وقد يستشكل في هذا المقام بان الفرقان ان اريد به المجموع لم يصح تفريع التحدي على نزوله لان التحدي لم يقع بعد نزول المجموع بل في تضاعيفه وان اريد به القدر المشترك لم يصح اضافة السور اليه في قوله باقصر سورة من سوره لان السور

للمجموع

لا للقدر المشترك واقول يجوز ارادة كل منهما اما الاول فبان المجموع يجعل الفاء للسببية لا للتفريع ولا شك ان نزوله منجما تسبب الى التحدي في اثناء نزوله كما بيناه انفا فصح الاخبار بعد نزول المجموع ان التحدي كان بسورة من سوره واما الثاني فلان السور اجزاء للمجموع وجزئيات للقدر المشترك فكما تصح اضافتها الى الاول تصح الى الثاني بعلاقة كونها اجزاء له وهذه العلاقة واعلاه ليست باقل وادنى من الملابسة التي في كوكب الخرقاء تحصيل بحر ان شان المتحدي به الله تعالى فالاقصرية مستفادة من التنكير في قوله كان في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وان كان هو القيد فهي مستفادة من قوله تعالى ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة مثله وانتصاب قوله مصاقع الخطباء على انه مفعول تحدى وهو جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف بمعنى البليغ العالي الصوت يقال خطيب مصقع اي بليغ مجهر بخطبته اما من صقع الديك اذا صاح واما من الصقع بمعنى الجانب لانه ياخذ في كل جانب من الكلام واما من صقعه اذا ضربه على صوقعته اي وسط راسه فاضافة المصاقع الى الخطباء من اضافة الصفة الى موصوفها وكلمة من في قوله من العرب العرباء اي الخالص منهم وهم الذين لا يختلطوا بالاعجام تبعيضية لان مصاقع الخطباء بعض من مطلق الفصحاء والتركيب من قبيل ظل ظليل وليل اليل فانهم ياخذون من لفظ شيء صفة ويؤكدونه بها مبالغة في ذلك الشيء فلم يجد الله او العبد به قديرا اي احدا يقدر على الاتيان فالباء بمعنى على كما في قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومتعلق بقدير قدم للسجع والمجرور عائد الى الاقصر ويجوز ان يكون الباء للملابسة اي لم يجد احدا قادرا على المعارضة ملتبسا باقصر سورة على اي تقدير فالقدير بمعنى القادر عدل اليه للسجع ضرورة ان المراد نفي اصل القدرة لا نفي المبالغة فيها ويجوز ان يكون المبالغة راجعة الى النفي فيكون المراد المبالغة في النفي لا نفي المبالغة ويكون المعنى لم يجد البتة وقطعا احدا يقدر فان قيل الوجدان اما بمعنى العلم كما في قولك وجدت زيدا عالما او بمعنى المصادفة كما في وجدت الضالة اي صادفتها

ومعلوم ان عدم العلم بوجود الشئ وكذا عدم المصادفة لا يستلزم
عدم وجوده وهذا هو المراد ههنا قلنا هذا كناية عن عدم الوجود
بان يراد من نفي العلم والمصادفة نفي وجود المعلوم كقوله تعالى قل
اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض اى لا يوجد فيهما فان قلت
هذا انما يتاتى على تقدير ان يكون المتحدي هو الله عز وجل لانه لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وايضا علمه تعالى
فعلي ومن خواص العلوم الفعلية انها لازمة لتحقق معلوماتها
فيلزم من انتفائها انتفاء معلوماتها واما على تقدير ان يكون
المتحدي هو العبد فلا لان علمه ليس بشامل ولا فعلي بل انفعالي
قلت لما طلب العبد منهم المعارضة فلم يعارضوا حتى اختاروا
المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف مع كثرتهم وافراطهم
في المضادة والمضارة حصل له العلم بانه لم يوجد احد يقدر عليها
لا يقال لو لم يوجد من تصدى احد للمعارضة وقد تصدى لما قال
وافحم من تصدى لمعارضته لانا نقول كم من عاجز عن شئ يتصدى
له ويتبرز في منبر من يقدر عليه وهو عاجز عنه كيف
وقد يتصدى للتدريس والتعليم والافادة من لا استحقاق
له للتعلم والاستفادة ثم ان النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها
افحم بدون العطف فيكون استينافا كانه قيل لم قلت انه لم يجد به
قديرا وبم عرفت ذلك فاجاب بانه افحم اى اسكت من توجه
لمعارضته من الفحام اى كلمة حتى اسكته وفي بعضها بالعطف
فيكون معطوفا على تحدى او لم يجد وعلى اى تقدير فالمستتر فيه
راجع الى الله او العبد الا انه على الاول يوهم ان الافحام للصرفة
وهي ان يصرف الله تعالى القلوب عن المعارضة بعد امكانها
والمختار ان الافحام والاعجاز لكمال البلاغة لا للصرفة ولا
لساير الوجوه كما حققه في علم الكلام ولو قال وافحم به بزيادة
لفظة به كما في ابيات الكشاف لكان دالا على ما هو المختار
اذا لمعنى افحم باقصر سورة فيكون فيه اشعار بان الافحام
لكمال البلاغة الا ان يقال اكتفى عن التقييد بلفظة به بدلالة
سياق الكلام عليه حيث قال فتحدى باقصر سورة ثم قال
فلم يجد به قديرا وافحم فانه يتبادر منه نظرا الى هذا السياق ان
المراد افحم بالاقصر على انه قال في بعض كتب اللغة ان معنى

افحم

مطلب خواص العلم الفعلي

ال بعض المدرس

معنى افحم اسكت ابلغ اسكات حتى لا يستطيع جوابا من قولهم فحم اذا
لم يطق جوابا ولا شك ان الاسكات البليغ بحيث لا يمكن الخصم من
المعارضة انما يحصل بكمال البلاغة اذ في الصرفة يمكن المعارضة
من فصحاء عدنان وهو الحادي والعشرون من اجداد النبي
صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن
لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان وهو عليه
السلام عد اجداده هكذا فلما انتهى اليه قال كذب النسابون
لما فوق عدنان قالوا من حسن اسلام المرء ان يحفظ اجداد
النبي عليه السلام هذا الترتيب ويجعله في اوراده فانه يستنزل منه
البركات ويستمطر به من السموات فانهم كانوا على التوحيد لقوله عليه
السلام لم ازل انتقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات
وقال تعالى انما المشركون نجس ولقوله تعالى وتقلبك في الساجدين
اى تنقل نورك من ساجد الى ساجد وبلغاء قحطان وهو ابو
قبايل اليمن وشعوبها ولما كان المشهورون بالبلاغة من
قبايل العرب من نسل عدنان وقحطان بين من تصدى للمعارضة من
بلغائهما اذ المراد من فصحاء عدنان ايضا بلغاؤها فان
المقصود الاخبار عن اسكات البليغ فان اسكاته يستلزم
اسكات الفصيح دون العكس واعلم انه لا خلاف عند علماء
الانساب في ان العرب منحصرون في اولاد عدنان وقحطان وان
عدنان من نسل اسماعيل قطعا وانما الخلاف في قحطان والصحيح
انه ايضا من نسل اسماعيل عليه السلام ويشهد له ما في الصحيح
من انه صلى الله عليه وسلم خرج على نفر من اسلم يتناضلون فقال
ارموا بني اسماعيل فان اباكم كان راميا واسلم بطن من الانصار
وهم من اولاد قحطان فحاصل الكلام ان قبايل العرب مع كثرتهم و
كمال بلاغتهم عجزوا عن المعارضة فتحيروا في امرهم حتى حسبوا
انهم سحروا على بناء المفعول من باب التفعيل بدليل قوله سحيرا
والمعنى حسب المتصدون انفسهم انهم سحرهم النبي صلى الله
عليه وسلم فجعلهم مسحورين حيث قالوا بل نحن قوم مسحورون
ثم بين اما معطوف على افحم فكلمة ثم للتنبيه على ان بين

اما معطوف على افحم وكلمة ثم

الا ان الله تعالى يصرف عنها

مطلب اجداده عليه السلام الى عدنان على التوحيد

الزام المذبرين وارشاد المقبلين لتفاوتها وتباعدها واما معطوف
على نزل وكلمة ثم للتنبيه على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كقوله
تعالى ثم ان علينا بيانه فالمستتر فيه راجع الى الله عز وجل كما هو اعلاءيم
للايات الناطقة باسناد البيان الى الله تعالى كقوله تعالى قد بينا لكم
الايات لعلكم تعقلون وقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ
هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه واما
معطوف على تحدي وكلمة ثم لتراخي رتبة البيان عن رتبة التحدي
اذ بالتحدي يثبت كونه من عند الله تعالى وبعد ما ثبت كونه من
عنده تعالى يحتاج الى البيان ثم انه على هذا الاحتمال وعلى الاحتمال
الاول يجوز ان يكون المستتر فيه راجعا الى العبد كما هو اعلاءيم
للايات المشتملة على اسناد التبيين اليه عليه السلام كقوله تعالى
وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى
وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وقوله
تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ومعنى
للناس لارشادهم ورعاية مصالحهم فلا يلزم حصول البيان
لجميعهم وتخصيص الناس مع شمول البيانات الشرعية لجميع
المكلفين من الثقلين للاشارة الى ان المقصود الاصلي من
التنزيل والبيان تكميل نوع الانسان واما تكميل الجن فبالتبع
واما اظهاره في مقام الاضمار حيث لم يقل ثم بين لهم مع ان
الظاهر كان ذلك فللاشارة الى ان من ارشد النبي صلى الله عليه
وسلم بهذا الفرقان غير من تحداه وغير من تصدى للمعارضة
وفي لفظ ان التبيين اعم من ان يبين بالمفصل او يرشد الى ما يدل عليه
كالقياس ودليل العقل على ما شرحه المصنف في تفسير قوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم ثم يتوجه ما نقل عن عمر رضي الله عنه
من قوله خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب
الربوا لانه عليه السلام نص بالاشياء الستة وارشد الى النوع
بالرمز الى العلة المستنبطة للقياس وقد فصل ذلك في الاصول
فكان مراد عمر رضي الله عنه انه لم يبين لنا بيانا شافيا فاحتاج
الى الاجتهاد والاستنباط واراد بقوله ما نزل اليهم ما نزل
الى النبي صلى الله عليه وسلم ليبلغهم مما كلفوا به من الاحكام
والمواعيد وبالجملة ما يتعلق بامر معادهم ومعاشهم فالمبين ليس

كل الفرقان ح

كل فالمبين ليس كل الفرقان بل ما نزل فيه بواسطة النبي عليه السلام
لاجلهم والى ما ذكرنا اشار المصنف في تفسير قوله تعالى وانزلنا اليك
الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم حيث قال في الذكر بتوسط انزاله اليك
مما امروا به ونهوا او مما تشابه عليهم حيثما عن اي بيانا كافيا على
قدر ما عن وسنح من مصالحهم اي مما يصلح لهم في معاشهم ومعادهم
ثم بين فائدة البيان او التنزيل كقوله ليدبروا اياته وليتذكر
اولوا الالباب فيه اقتباس بتفسير للتدبر على ما صرحوا
به قال في تفسير قوله ليدبروا اياته ليتفكروا فيها فيعرفوا ما
يدبر ظاهرها من التاويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة اقول لا يخلو
في كلامه انه لا يحتاج بعد البيان الى التفكر لمعرفة ما ذكر لانه بين
جميع الايات وانما بين البعض ليتفكر في نظايره ويستنبط
منها معاني صحيحة على وفق ما بينه على انه قد لا يمكن التفكر في اللفظ
الا بعد بيانه في الجملة كما في المعقولة وقال في تفسير قوله وليتذكر
الاية وليتعظ ذووا العقول السليمة او ليستحضر ذووا ما هو كالمركوز
في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلايل
فان الكتب الالهية بيان لما لا يعرف الا بالشرع وارشاد الى
ما لا يستقل به العقل ثم قال ولعل التدبر للمعلوم الاول والتذكر
للثاني اراد بالاول ما لا يعرف وبالثاني ما لا يستقل الخ وموضع
التفسير الكبير الغير القادح في الاقتباس هو زيادة قوله
تذكيرا فهو مصدر لقوله وليتذكر من غير لفظه على عادة
قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا رعاية للسجع ويجوز ان يقدر عامله
من بابه اي ويذكروا تذكيرا او يكون حالا بمعنى مذكرين وعلى
التقديرين يكون اشارة الى ان فايدة البيان ان يعلموا ما وجب
عليهم ويعلموا غيرهم ثم فصل التبيين المذكور فقال فكشف قناع
الانغلاق القناع في الاصل للثام وما يستر به المراة راسها
والانغلاق انسداد الباب فيمتنع ارادة حقيقتيهما ههنا لمكان
قوله عن ايات فالمراد ههنا بالانغلاق كون الكلام مشكلا او
اضافة القناع اليه من قبيل لجين الماء فالمعنى ازال الانغلاق
الذي هو كالقناع عن ايات محكمات فسر المحكمات في سورة
ال عمران بقوله احكمت عبارتها بان حفظت من الاجمال
وقال في تفسير قوله هن ام الكتاب اصل يرد اليها غيرها
ثم قال والقياس هن امهات الكتاب فافرد على تاويل

قال نزل اليهم ح

يقال دبره اذا اتبعه والادبار ... ح

التفسير ح

كل واحدة او على ان الكل بمنزلة آية واحدة اقول هذا التفسير هو
مصطلح الشافعية ويندرج فيه الظاهر والنص والمفسر بخلاف المحكم
الذي هو مصطلح الائمة الحنفية فانهم فسروه في الاصول بما ظهر
معناه وسيق له الكلام ولم يكن قابلا للتأويل والتخصيص والنسخ
المعنى مثل قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وهو لا يتناول تلك
الثلثة فان قلت المحكم باي اصطلاح اخذ لا انغلاق فيه فما معنى
كشف قناعه قلت للقرآن ظهر وبطن ووضوح المعنى وظهوره
لا ينافي الخفاء باعتبار بعض بطونه على ان انتفاء المعنى وظهوره
اعم من ان يكون بادي الرأي وبعد ورود الكشف وقد يجاب
بان المراد بكشف قناع الانغلاق عن المحكمات حفظها منه و
جعلها مكشوفة في اول الامر على نحو تنسيق فحم التركيب لا انها
كانت منغلقة فكشف عنها الانغلاق كما في المتشابهات و
يرد عليه انه يلزم استعمال لفظ واحد باعتبار اطلاق واحد
في معنيين مختلفين وذا لا يجوز اولا عموم للمشترك ولا
جواز لاجتماع الجمع بين الحقيقة والمجاز والقول بان عموم
المشترك جائز على مذهب البعض او لفظ كشف القناع مقدر
على المعطوف مراد به المعنى الاخر مما تمجه الفطرة السليمة على انه
انه لا يصح ذلك على تقدير اسناد هذه الافعال الى العبد اعني
النبي صلى الله عليه وسلم واخر متشابهات فسرها البعض
بانها محتملات لا يتضح مقصودها لاجمال او مخالفة ظاهر
الا بالفحص والنظر وهذا ايضا غير ما اصطلح عليه الائمة الحنفية
ليتناول الخفي والمجمل والمشكل بخلاف ما اصطلحوا عليه
فانه مما استأثر الله بعلم تأويله الا الله فيقابل كل الثلثة المذكورة
لا يتناولها وقوله عن رموز الخطاب اي ما رمز به من الخطاب
فالاضافة من قبيل ضرب اليوم والمراد بالخطاب الكلام الموجه
نحو الغير للافهام وانتصاب قوله تأويلا وتفسيرا على التمييز
عن نسبة كشف لانهما في المعنى فاعلان اذ انكشف تأويله
وتفسيره والتأويل في الاصل الترجيع من الاول وهو الرجوع
وفي العرف صرف اللفظ عن ظاهره الى بعض محتملاته اما
لنوع خلل في المعنى الظاهر لكونه مخالفا لمحكم الكتاب او
الحديث المتواتر او الاجماع او الدليل العقلي القطعي

يكون

يكون التأويل واجبا واما لفائدة يعتد بها في المعنى المحتمل ومعظم
الاجتهادات من هذا القبيل والتفسير في الاصل هو الكشف والاظهار
وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي
نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة فقوله تعالى يخرج الحي من
الميت ان اريد منه اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا او
ان اريد اخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلا
فالتفسير منوط بالرواية والنقل ولا مدخل للدراية والعقل
فيه ولذلك اوعد النبي صلى الله عليه وسلم على من فسر برأيه بقوله
عليه السلام من فسر برأيه فليتبوأ مقعده من النار ثم الظاهر
ان التأويل ناظر الى المتشابهات والتفسير ناظر الى المحكمات فالكلام
على غير ترتيب اللف لرعاية السجع وقيل كل منهما ناظر الى المتشابهات
فانها كما تحتمل التأويل لاجل مخالفتها للظاهر كذلك تحتمل التفسير
لاجل الاجمال واثر عطف على كشف وداخل معه تحت
بيان التبيين اي اظهر غوامض الحقائق اي الحقايق التي هي
خلاف الواضح ودقايق اللطايف اي اللطايف الدقيقة اي
الامور المستحسنة التي تدق مدركها والمراد بغوامض الحقايق
الاسرار المتعلقة بالاعيان الموجودة والحقايق الكونية
المحسوسة وبلطايف الدقايق الاسرار المتعلقة بالامور
الغائبة عن الحس والشهادة وبلام التعليل بقوله
ليتجلى لهم اي للناس وعدم حصول التجلي لاكثرهم لقصور
استعدادهم لا ينافي كون المقصود بالكشف والابراز
التجلي اذ لا يلزم ترتب العلة الغائية على الفعل في الوجود
كمن بنى بيتا ليسكن فيه فكثيرا ما لا يتيسر له السكنى فيه ولو
ارجع الضمير الى اولي الالباب لكانت من قبيل الغايات
المترتبة لكنه تخصيص بلا ضرورة داعية والمراد بالتجلي
الانكشاف التام اي لينكشف لهم انكشافا تاما خفايا
الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت اعلم انهم
رتبوا الموجودات فسموا الموجود المدرك بالحس
كالاجسام الجمادات والنبات ملكا وخلقا وشهادة و
غير المدرك به كالنفوس الانسانية والفلكية ملكوتا
وامرا وغيبا وسموا صفات الواجب تعالى اعني

اعني صفات العظمة والعلو جبروتا من الجبر بمعنى القهر لاستهلاك سائر الصفات وصفاته تعالى كما سيجي بيانه واضافة القدس اعني الطهارة والتنزه اليه باعتبار ان جميع الصفات العلى ثبوتية او سلبية مقدسة عن شوائب النقص تعالى علمنا مثلا حادث وناقص وعلمه تعالى قديم وشامل وهكذا وسموا الذات الاحدية لاهوتا واول من تكلم بهذا اللفظ النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام تدرع اللاهوت بالناسوت ثم نقله الشيخ النوري وتبعه ارباب التصوف واشتهر فيما بينهم ولما كان التفكر في ذات الله تعالى تضييعا للوقت وطلبا للمحال اذ لا يمكن معرفته للبشر بطريق الفكر كما ورد في الحديث تفكروا في الاء الله ولا تفكروا في ذات الله طوى المصنف ههنا حديث اللاهوت واكتفى بذكر الملك والملكوت والجبروت ثم اسرار اللاهوت تنكشف عن استار الجبروت كما اشار اليه المصنف في ديباجة الطوالع الا ان سياق الكلام ههنا يأبى عنه لان ذلك الانكشاف انما يحصل بعد التفكر فكيف يكون التفكر علة غائية له ومتأخرا عنه في الحصول كما جعله ههنا ثم المراد بخفايا الملك والملكوت دقائق الحكمة وعجائب الفطرة المودعة في الموجودات العينية والغيبية اعني الايات الافاقية والانفسية الدالة على وجود الصانع وصفات العلى والمراد بخفايا قدس الجبروت الامور الخفية الدالة على الصفات المقدسة كاتقان الافعال واشتمالها على الخلق العجيب والصنع البديع الغريب ولما كانت تلك الخفايا دالة على وجود الصانع وصفاته وهذه الخفايا على كمال تلك الصفات وتقدسها علل ذلك التجلي والانكشاف بالتفكر فقال ليتفكروا فيها اي في تلك الخفايا تفكيرا اي تفكرا اثره للسجع والمراد بالتفكر فيها ان ينظروا فيها بعين الاعتبار فيستدلوا بها على اثبات الصانع وصفاته وتوحده بصفات الكمال وتنزهه عما لا يليق بالعظمة والجلال فقوله ثم بين للناس مع ما عطف عليه من الكشف والابراز اشارة الى الكمال باعتبار القوة النظرية فهو اشارة الى مقاصد علم الكلام بقرينة تعليل تلك الافعال بالغايات المذكورة فان كمال النفس باعتبار القوة النظرية اعتقادات يقينية نظرية يتوقف حصولها على التدبير والتذكير والتفكر ثم شرع في الاشارة الى بيان كمال القوة العملية وهو العمل بما يفضي الى نظام المعاش والنجاة في المعاد فقال ومهد بالعطف على بين لهم اي لاجل الناس قواعد الاحكام وهي القواعد

المتعلقة

المتعلقة باستنباط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فيكون اشارة الى مقاصد علمي اصول الفقه والفقه لان تلك القواعد هي مسائل الاصولية والاحكام المستنبطة منها من الحل والحرمة والندب والاباحة هي المسائل الفقهية ويجوز ان يراد بقواعد الاحكام نفس الادلة التفصيلية التي يستنبط منها الاحكام الفقهية من الايات والاحاديث لكن يكون الكلام ح عاريا عن الاشارة المذكورة ثم ضمير مهد ان كان راجعا الى الله تعالى يكون المراد بتمهيد تلك القواعد توفيق المجتهدين لتحصيلها واقدارهم على استخراجها وان كان راجعا الى العبد يكون المراد به بيان تلك الايات وتبليغها ووضع تلك الاحاديث وقوله واوضاعها اي اوضاع الاحكام اما مجرور معطوف على المضاف اليه اعني الاحكام اي ومهد لهم قواعد اوضاع الاحكام واما منصوب معطوف على المضاف اعني القواعد اي ومهد لهم اوضاع الاحكام واياما كان فالمراد باوضاع الاحكام اما الاحكام الوضعية كجعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة والطهارة شرطا لها وكجعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم والزنا سببا للجلد والحرمة مانعا من النكاح او ما انفلك عن وضعه لافادة الاحكام ثم ان اريد بقواعد الاحكام المسائل الاصولية يكون قوله من نصوص الايات حالا منها او صفة لها اي حال كون تلك القواعد مستنبطة او المستنبطة من تلك النصوص ولماعها بالجر عطف على نصوص الايات والضمير راجع الى الايات فان اريد بالنصوص العبارات التي لا تحتمل الا معنى واحدا كما ذهب اليه البعض في منهاج والمراد باللوامع التي هي جمع لامع كاضواء وضوء لفظا ومعنى ما يستضاء به في فهم قواعد الاحكام واوضاعها فيندرج فيها الظواهر والاشارات والدلالات والاقتضاءات وان اريد به ما يقابل الاستنباط او يرادف العبارة المقابلة للاشارة والدلالة والاقتضاء فالمراد باللوامع هي الثلثة الاخيرة لان الظواهر تندرج ح في النصوص ثم علل التمهيد بقوله ليذهب عنهم اي ليزيل الله عن الناس الرجس اي دنس الجهل ورين الكفر وسائر المعاصي لان ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الاحكام وتبيين الحلال والحرام ليعلم الناس ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم وعلمهم

الشهرية

الصوم

ويعملوا بوجبه ويطهرهم بحصول الاعتقادات الحقة والاعمال
الحسنة تطهيرا اى تطهيرا بالعلوم والاعتقادات الحقة بزوال
دنس الجهالات وبالاعمال الصالحة عن دنس الذنوب والمعاصي فقيل
قوله ليذهب عنهم الرجس الخ اقتباس مع تغيير يسير اقول الواقع
في التنزيل ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهذا
التغيير كما ترى غير يسير فمن كان له قلب تفريع على ما سبق واشعار
بان الناس متفاوتون في قبول ما يبين لهم من الهدى والبينات
فمنهم من قبله وهم طائفتان الاولى المجتهدون وهو المراد بمن كان
له قلب اى قلب واع يتفكر في حقايق ما يبين ويطلع على نكته ويقف
على دقايقه فيستخرج مكنوناته ويستنبط من رموزاته اذ تنكير
القلب للتفخيم والثانية المقلدون واليه اشار بقوله او القى السمع
اى اصغى لاستماعه وهو شهيد اى حاضر بقلبه ليفهم معانيه او شاهد
بصدقه غير مكذب اياه فهو فى الدارين حميد وسعيد وهي يستحق
الحمد يكون في ابتدا دالسعداء في الدنيا والآخرة او حميد في الدنيا
سعيد في الآخرة ومنهم من لم يقبله وغلبت عليه شقوته واليه
اشار بقوله ومن لم يرفع اليه راسه اى لم يلتفت اليه لغاية
كبره ونهاية جهله واطفاء نبراسه بكسر النون وسكون الموحدة
المصباح استعير هنا للفطرة التي فطر الله الناس عليها و
كل مولود يولد عليها بجامع انها كالمصباح في انها يهتدى بها
لانها عبارة عن استعداد قبول الهدى والتمكن من تحصيله و
اطفائه ابطال ذلك الاستعداد بالتدنس بالعقايد الباطلة
والملكات الردية وتقليد الآباء والالف بالمحسوسات و
اعلم ان هذا التقسيم المشار اليه في كلام المص ماخوذ من
حديث نقل في الصحيحين وهو قوله صلى الله عليه وسلم
مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير
اصاب ارضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فانبتت
الكلاء والعشب الكثير وكانت منها اجادب امسكت الماء
فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا واصاب طائفة
اخرى انما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاء فذلك مثل من
فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله ومثل من لم يرفع بذلك
راسا ولم يقبل هدى الله الذى ارسلت به والاجادب جمع اجدب

من الجدب

من الجدب بفتح الجيم وسكون الدال ضد الخصيب نبقى بالجزم على انه
جزاء الشرط ذميما مستحقا للذم في الدنيا ونصل بجزوم معطوف
على نبقى اى نحترق او ندخل سعيرا في الآخرة فلهم خزى في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم وفي بعض النسخ سيصلى بالرفع معطوف على المجزوم
لمكان السين الدالة على الاستيناف والجزم بدخول السعير فان السين
كما تدل على التسوية تدل على ان مدخوله مقطوع الوقوع بخلاف النبقى
اذ ربما يكون عيش الكافر طيبا لا ذميما استدراجا قال تعالى فلما نسوا
ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ الآية فكما انه يجب علينا حمد الله
عز وجل شانه بازاء نعمة التي لا تحصى كذلك يجب علينا تبجيل النبي صلى الله عليه
وسلم بسبب هدايته لنا الى طريق الرشاد ولهذا عقب التحميد
بالتصلية ولكن لما كانت القراين السابقة متضمنة لكونه تعالى واجب
الوجود ووفايض الجود وغاية كل مقصود اما الاول فيتضمنه كون
القرآن معجزا اذ الممكن الوجود لا يقدر على مثل القرآن واللازم لكون
معجزا واما الثاني فيتضمنه كون القرآن مفيدا لكمال النوعين واما
الثالث فيتضمنه الغايات المذكورة اذ المقصود من التدبر
والتذكير وتجلي خفايا الملك والملكوت والتطهير عن الارجاس انما
هو التقرب الى الله وتحصيل رضاه قال مفرعا على ما سبق فيا واجب
الوجود اى بالذات لانه المتبادر عند الاطلاق ووجوب الوجود
استحقاق الشئ الوجود لذاته بان يكفي فيه ذاته وهو مذهب
اكثر المتكلمين او يكون ذاته عين الوجود اعنى الوجود القايم بنفسه
كما هو مذهب الحكماء ومحقق الصوفية والمتكلمين ثم ان الوجوب
وكذا الامكان والامتناع جهات للنسبة كما حقق في محله فوجوب
الوجود عبارة عن كون انتساب الوجود الى الموضوع بالايجاب
ضروريا مع قطع النظر عما عداه لكن لما كان المحمول منشأ النسبة
ومحط الفايدة كثيرا ما يسند الى المحمول فيقال هو واجب الوجود
ووجب وجوده ثم انه يلزم وجوب الوجود امتناع العدم
ولذا قد يعرف واجب الوجود بما يمتنع عدمه لذاته ولما كان هذا الاطلاق
بطريق التوصيف لا التسمية لم يتجه عليه ان اسماء الله توقيفية
يتوقف على اذن الشرع ولم يرد في الشريعة اطلاق واجب
الوجود عليه اذ التوقيف في التسمية التي هي تصرف في المسمى
ويا فايض الجود اما من فاض الخير بمعنى شاع فيكون حقيقة

كما تقرر في الطبقات ان واجب
ان يوجد بلجزمه ممتنع الا بجوج

لقوته اومن فاض الماء اذا كثر حتى سال من جوانب ثمرة فيكون
مجازا عن الكثرة اذ السيلان لا يتصور الا في جوهر متصل عند
الحس تمكن انفصال اجزائه في نفس الامر والجود افادة ما ينبغي
لا لعوض ولا لغرض وهو كسب محمدة او دفع نقيصة وبا غاية كل
مقصود فان كان ما يقصد ويراد فهو اما لفلاح المعاش
او المعاد وصلاحهما انما هو بامتثال الاوامر واجتناب المناهي
العود ينتهي الى مرضاة الله فهو المبداء لكونه واجب الوجود
والمنتهى لكونه غاية كل مقصود فهو الاول والاخر فصلى عليه اي
بفتح المهملة والعد النفع الذي حصل منه عليه السلام في الكثرة
وبما كان نفعه عليه السلام في الكثرة بحيث لا يتصور عليها
مزيد فالصلوة المساوية له ايضا كذلك فكانه قال صلى عليه
صلوات غير متناهية فسلك مسلك الكناية لكونه ابلغ
ويجازي بمعناه بفتح المهملة واعد التعب اي تكون جزاء و
عوضا لما حصل له عليه السلام من التعب في تحمل اعباء
الرسالة والتبليغ من الله وجهاد اعدائه واعلاء كلمته وعلى
على من اعانه وهم اصحابه عليه السلام ومن قرر تبيانه اي
بيانه البليغ الكامل ان قرئ بكسر التاء الفوقانية اوما بناه
ومهد من الامور الدينية ان قرئ بضم الباء الموحدة وهم الخلفاء
الراشدون والمجتهدون تقريرا اي تقريرا شكر الله سعيهم وافاض
علينا من بركاتهم خيراتهم الكثيرة من علومهم وصوالح اعمالهم
ومكارم اخلاقهم اذ البركة الخير الكثير واسلكنا اي ادخلنا
مسالك كرامتهم اي طرقا وصلكوا بسلوكها الى الكرامة لهم
فان الكرامة اسم بمعنى الاكرام ووسط هذا الدعاء بين
الصلوة على النبي عليه السلام وبين السلام عليهم
ليكون اقرب الى الاجابة لتوسطه بين دعوتين مستجابتين
وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا اي اجعلهم وايانا
من الذين قلت فيهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب
سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وبعد اي بعد ان
فرغنا عن الحمد والصلوة اردنا ان نبين شرف العلم

المشروع

المشروع فيه بيان جهات شرف العلم فهي من الظروف الغايات
التي بني على الضم وبما كان ما قبل بعد مظنة لوقوع اما نزلت
المظنة منزلت المئنة فادخلت الفاء في قوله فان اما تقديرها
في نظم الكلام مشروط بكونه ما بعدها امرا او نهيا وما قبلها
منصوبا به اعظم العلوم باسرها اذ الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق
في المقام الخطابي مقدارا اي من جهة المقدار وحاصله اعظم
مقدار العلوم لانه عبارة عن نسبة الاعظم الى العلوم وارفعها
شرفا اي من جهة الشرف والعزة ومنارا اي من جهة كونه
منارا وعلامة يستدل به على المسائل الدينية لا من جهة منارة
ودلائله يرجع الى وثاقة البراهين لانه غير ملايم ههنا والمنار
بفتح الميم العلامة علم التفسير اي مقداره وشرفه ليصح حمله على
اعظم مقدار العلوم وارفعه ووجه اعظمية وارفعية مقدارا
وشرفا ان قدر العلم وشرفه انما هو باعتبار موضوعه ومعلومه
وغايته على ما تقرر في محله وعلم التفسير جامع لهذه الجهات
كلها لانه علم باحث عن كلام الله تعالى باعتبار دلالته على
مراده رواية او دراية ليتوصل به الى السعادة في الدارين فموضوعه
كلام الله وهو منبع كل حكمة ومعدن كل فضيلة ومعلومه مراد
الله تعالى من كلامه وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى التي
لا انفصام لها وهي الفوز بسعادة الدارين لا يقال موضوع
الكلام ذات الله تعالى وصفاته ومعلومه ما يتعلق بالذات
والصفات فموضوعه ومعلومه اشرف واعلى من موضوع
التفسير ومعلومه لانا نقول التحقيق ان موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق به
اثبات العقائد تعلقا قريبا او بعيدا لان موضوع العلم
يجب ان يحمل فيه عوارضه الذاتية عليه وحملها عليه انما يكون
في هذا العلم بثبوتة ليتي والهلية البسيطة للموضوع من المبادي
التصديقية ولهذا قالوا موضوع العلم يجب ان يكون مسلم الثبوت
فيه اما لكونه بينا بنفسه او مبينا في علم اخر وثبوت الصانع و
صفاته العلى ليس بينا بنفسه ولا مبينا في علم اخر شرعي وهو ظاهر
وتسليمه من الحكمة الالهية يفضي الى احتياج المليين في اعلى
مطالبهم الى الفلسفة وهم لا يرضون به كيف واثبات الواجب

الاهلية

احوال نح

وتقسيم الى تفسير وتاويل ما لا يدرك
كاسباب النزول الايات والقصص
فهو يتعلق بالرواية والثاني ما يمكن
ادراكه بقواعد العربية فهو يتعلق
بالدراية قالوا القول في الاول بلا نقل
خطاء وكذا القول في الثاني بمجرد
التشهي وان اصاب فيهما واما
استنباط المعاني على قانون اللغة فهما
يعد فضلا وكمالا وقد سبق لهذا نوع
تفصيل فيما سبق نح

وصفاته العلى من معظم مقاصده حكم فانى يتسلمونه منهم وغاية ما يمكن فى التصحيح القول لكون موضوع الكلام هو الذات والصفات ان يقال ان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا او مبينا فى علم آخر يجب ان يسلم مصادرة ويبحث عن احواله الى ان يثبت وجوده بالدليل على ما هو شان المصادرات لكن لا يلايم عد بعض الهلية البسيطة مطلقا من المبادى التصديقية ثم ان الحق اشار اجمالا الى ما ذكر من جهات الشرف بتوصيفه بقوله الذى هو رئيس العلوم الخمس الدينية وهى علم التفسير والحديث والفقه واصول الفقه والكلام ويسمى الثلثة الاول بالعلوم الشرعية وعلم التفسير من بين هذه الخمس رئيس اربعة الباقية تنفذ حكمه ورأسها اى اشرفها واعلاها فى جهات الشرف ولكونه مرجع معظم ادلتها ومبنى قواعد الشرع واساسها بالرفع عطف تفسير لقوله مبنى قواعد الشرع والمراد بقواعد الشرع هى المسائل الكلية المتعلقة بالاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية لان دلتها ماخوذة منه اما نصا او استنباطا ومن السنة التى حجيتها مستندة اليه من جهة انه لاعجازه يدل على حقية رسالة من جاء به ولاشتماله على وجوب اتباعها فى قوله وما آتيكم الرسول فخذوه فلا يرد ان علم الحديث ايضا مبنى قواعد الشرع فلا وجه لتخصيص علم التفسير فان قلت علم التفسير مستمد من الحديث لان مبناه على تاويلات وبيانات صدرت من الشارع صلوات الله عليه فان قوله اقيموا الصلوة مجمل والمعرف لمقاديرها واعداد ركعاتها وفرايضها ونوافلها وهيئاتها وآدابها هى السنة قلت استمداده منه من هذه الجهة لا ينافى كون حجية السنة مستندة الى الكتاب العزيز على ما بينا آنفا فان قلت ما بال علماء الكلام يدعون ان اشرف العلوم واعلاها هو علم الكلام حتى ان المص قال فى ديباجة الطوالع فى بيان جهات شرف العلم الكلام انه اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا الى ان

قال

فيها

مما ذكره

واساسها

علم الحديث

جه مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين

مطلب معنى افعل التفضيل

الى ان قال ورأسها قلت افعل التفضيل موضوع للزيادة بوجه ما لا من جميع الوجوه نحو زيد اعلم من عمرو اى فى الطب وعمرو اعلم منه اى فى الفلاحة وقد حقق هذا فى موضعه فعلم التفسير اشرف واعلى من الكلام من حيث ان العقايد يجب ان يستفاد من الادلة السمعية القطعية من نصوص الكتاب والسنة حتى يعتد بها ولهذا لا اعتداد بالهيات الفلاسفة وعقايدهم لابتنائها على الادلة العقلية الصرفة اذ المعارف الالهية مما لا يستقل بها العقل وعلم الكلام ايضا اشرف واعلى من حيث ان ثبوت الشرع يتوقف على المسائل الكلامية اذ ما لم يثبت وجود صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم شرعى اصلا لا التفسير ولا الحديث ولا الفقه ولا الاصول فكلها متوقفة على علم الكلام فالاخذ فيها بدونه كبان على اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان وقياس ثم شرع فى بيان حال من يليق ان يخوض فيه فقال مستانف لا يليق لتعاطيه اى للاشتغال به افادة واستفادة والتصدى للتكلم فيه اى التعرض بالاقبال عليه والحاصل انه لا يليق لتعلمه واستفادته وتعليمه وافادته الا من برع بالرواية المفخمة والعين المطمئنين من برع الرجل اذا فاق على اقرانه ويجوز ان يكون بالراء والعين المعجمتين من برغت الشمس اذا طلعت كقوله تعالى فلما راى الشمس بازغة اى طالعة فحينئذ يكون المعنى الامن اشتهر اشتهار الشمس الطالعة فى العلوم الدينية وهى التى ذكرناها قبيل هذا كلها تاكيد للعلوم وقوله اصولها وفروعها بيان وتفصيل لقوله كلها ثم ان اصولها علم التفسير والحديث والكلام واصول الفقه ولكن المراد ههنا غير علم التفسير واما فروعها فعلم الفقه وعلم الخلافيات وعلم الاخلاق فان قيل علم القراءة مما له دخل تام فى التفسير فيجب ان يكون من العلوم الدينية اذ العلوم العربية لا اختصاص لها بالالفاظ القرآنية قلت الظاهر انه من فروعها لكن الكلام المص فيما سيجئ يشير الى انه داخل فى التفسير واليه ذهب بعض المحققين وفاق عطف على برع ومعناه على الاحتمال الاول فى الصناعات العربية اى العلوم العربية سميت بالصناعات لانها علوم آلية متعلقة بكيفية

البرعين

تفصيل العلوم الدينية اصولها وفروعها

تعريف علم الادب وبيان اقسامه

العمل والصناعة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويقصد منه العمل
سواء امكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب او يتوقف على
مزاولة العمل والتمرن عليه كالخياطة والحياكة وقد تختص
بالاخير والفنون الادبية عطف تفسير للصناعات العربية
كما سميت صناعات لما ذكر سميت ادبية ايضا لتوقف
حسن تناول كلام العرب في الادب والمحاورات عليها والادب
حسن التناول بانواعها اى اقسامها التي تتنوع اليها فانهم
عرفوا علم الادب بانه علم يحترز به عن الخطاء في كلام العرب لفظا
او كتابة وقسموه على ما صرح به الزمخشري في القسطاس والاساس
ونقله الشريف في شرح المفتاح الى اثنا عشر فنا ثمانية
منها اصول وهي علم اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني
والبيان والعروض والقافية واربعة منها فروع وهي علم الخط
وقرض الشعر وانشاء الرسايل وعلم المحاضرات ومنه التواريخ
واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلم البلاغة لا علما براسه وقد يقال
ان التفسير لا يستمد من بعض هذه الانواع وهو علم الخط و
العروض والقافية وقرض الشعر والانشاء ويجاب بان المراد
الانواع ابها الكاملة المعتبرة واقول المستمد علم من علم اعلم من
ان يتوقف اصل التعاطى عليه ولا يمكن التصدى له بدونه او يتوقف
التعاطى والتصدى على وجه البصيرة الكاملة عليه ضرورة ولا
شك ان تعاطى التفسير والتصدى للتكلم فيه على وجه كمال
البصيرة يستمد من تلك العلوم المذكورة مثلا قال المفسرون
في تفسير قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير
لانفسهم ان ما مصدرية فكان حقها ان تنفصل في الخط ولكنها
وقعت متصلة في الامام فمن لم يعرف علم الخط ورسوم الكتابة
وادابها لا يبصر على بصيرة في هذا الكلام وكذا قالوا في تفسير
قوله وما علمناه الشعر وما ينبغى له ان مثل قوله عليه السلام
انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وهل انت الا اصبع

دميت

والخطب

هو

دميت وفي سبيل الله ما لقيت مما يتوهم انه شعر ليس بشعر لان
الخليل وهو واضع علم العروض ما عده المشطور من بحر الرجز شعرا فمن
علم فن العروض وضبط البحور وتميز عنده بعضها عن بعض يكون في فهم هذا
الكلام على بصيرة وكذا قالوا في تفسير قوله تعالى وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون
ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون ذكر الايمان مع نفى الشاعرية والتذكر مع نفى
الكاهنية لان عدم مشابهة القرآن للشعر امر بين لا ينكره الا معاند بخلاف
الكهانة فمن علم قرض الشعر يصير على بصيرة في فهم هذا الكلام وكذا علم القافية
فانه من تتمة قرض الشعر فله ايضا زيادة مدخلية في البصيرة الكاملة فيما ذكرنا
علم فن انشاء الخطب والرسايل فلانه يلتزم فيهما رعاية القوافى والاسجاع
فمن مارس علم الانشاء وعلم اساليب الخطب والرسايل علم ان القرآن
ليس من قبيل الخطب والتقريضات ثم ان اللازم من كون التفسير مبنى
للعلوم الدينية واساسا ورئيسا لها ورئيسا ان يكون في ذاته مقدما عليها
وهذا لا ينافي ان يكون تعاطيه وتعلمه وتعليمه متاخرا عنها فلا يلزم الدور
وقد يجاب بان تقدمه على العلوم بالنظر الى السلف من الصحابة والتابعين
فانهم تيسر له صحبة النبي وقرب عهدهم بعهد النبي صلى الله عليه وسلم كانوا
يقتبسون انوار حقايق القرآن من مشكوة النبوة فهم بينوا المعاني واوضحوا
المباني فتيسر بناء القواعد الدينية عليها وربط ادلتها اليها واما تاخره
فبالنظر الى الخلف فانهم محتاجون في تحقيق حقايق القرآن واستخراج نكته ولطايفه
ان يلتجئوا بالعلوم الدينية والفنون الادبية كيف والعلوم لم تكن مدونة في
عهد السلف فكيف احتياجهم اليها ولطالما قوله لطالما فاللام لام جواب
القسم المحذوف وما مصدرية تجعل ما بعدها بتاويل المصدر فاعلا لطال نحو
ولطال تحدثي لنفسى ويجوز ان يكون موصولة او موصوفة بحذف العائد
فتكون هي مع صلتها او صفتها فاعلة وتكون عبارة عن الزمان ويجوز كونها
كافة للفعل عن طلب الفاعل يفضي الى جواز ان يكون فعل لا فاعل له وهم
صرحوا بعدم جواز حذف الفاعل كيف والنسبة الى الفاعل عين
جزء من مدلول الفعل والقول بان كتابتها متصلة كما في بعض النسخ
يويد كونها كافة يرده ان المصدرية ايضا تكتب متصلة كما في قوله
تعالى انما نملى لهم خير قيل لا يلحق ما هذه الا ثلاثة افعال قل وكثر وطال
احدث وانا جي نفسى مفعول اول لقوله احدث ومفعوله الثاني نحو
قوله ان صنف في هذا الفن العظيم المقدار الرفيع اعتبار كتابا يحتوى
اي يشتمل على صفوة ما يحصله اعتلامه ما صفا من الشيء وخلص ما

ان ع

الدينية ع

لطالما احدث بالدمن نفسى

على ان علم التفسير لما كان مستمدا من علم
المعاني والبيان وهما يستمدان من العروض
القافية وقرض الشعر والانشاء كان
التفسير ايضا مستمدا منها قال السكاكي
في صدر المفتاح وحين كان التدرب
في علم المعاني والبيان موقوفا على ممارسة
باب النظم والنثر وسائر
صاحب النظم يفتقر الى علم العروض
والقافية في تثبيت عنان القلم الى ايرادها
صح

اي لطال الزمان الذي احدث فيه
او زمانا احدث فيه

ذكر اصحاب الرسول عليه السلام وعظمائهم

مابلغني من عظماء الصحابة اسم جمع كالصحب وقيل جمع صحابي وهو عند اصحاب الحديث من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات مؤمنا والمراد بعظمائهم الخلفاء الراشدون وابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابن الزبير وابن عمرو وابو موسى الاشعري الا ان اكثر من يروى عنه هو علي وابن عباس وابن مسعود الا ان ابن عباس تجرد لهذا الشان حتى قيل فيه انه ترجمان القرآن ودعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم فقهه في الدين ولكن ليس كل ما يروى عن ابن عباس ثبت لانهم قالوا اذا روى الكلبي عن صالح عن ابن عباس وانضم اليه رواية محمد بن مروان السدي فهي سلسلة الكذب وعلماء التابعين وهو جمع تابع وهو من لقي الصحابة والمراد منهم فقهاء مكة والمدينة والكوفة فان فقهاء مكة مجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس من اصحاب ابن عباس وكذا فقهاء المدينة والكوفة اصحاب ابن مسعود فهؤلاء تلقوا اقوالهم من الصحابة ثم جاءت من بعدهم طائفة كسفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج ويزيد ابن هارون وعبد الرزاق ومحمد بن جرير وابو حاتم وابن ماجه وامثالهم اراد المص بقوله ومن دونهم من السلف الصالحين وهؤلاء ايضا القوا التفاسير وجمعوا فيها بين اقوال الصحابة والتابعين ولم يذكروا فيها غير ذلك سوى ان ابن جرير تعرض لتوجيه الاقوال وترجيح بعضها على بعض ثم الفت طائفة اخرى فاختصروا الاسانيد واقتصروا على نقل الاقوال ثم خاض فيه قوم اخرون فكل من سنح له قول اورده وخطر بباله شيء اعتمده حتى ينقل ذلك عنه كل من يجيء بعده على ظن ان له اصلا ثم انتهى الامر الى الخلف فاقتصر كل في تفسيره على ما هو بالمطالب عليه فالزجاج والواحدي وابو حيان والزمخشري اكثروا في تفسيرهم ذكر قواعد النحو والقرطبي والماوردي وامام الحرمين اكثروا ذكر الفروع الفقهية وصاحب العقليات كالامام الرازي ذكر اقوال الحكماء واكثر من المنقول حتى قيل في شان تفسيره كل شيء فيه الا التفسير وينطوي عطف على يحتوي ومعناه على نكتة اي لطائف مستخرجة بقوة الفكر جمع نكتة من نكت الارض اذا اثر فيها بارعة اي فائقة ولطائف رائعة اي معجبة من راعني بمعنى اعجبني او كاملة وزائدة من الربع استنبطتها والاستنباط في الاصل اخراج النبط وهو اول ما يظهر في البئر ثم نقل الى اخراج المعاني من الباطن الى الظاهر

سيما

الكلبي

ذكر علماء التابعين وتفصيلهم

ذكر من ادرك التابعين من المفسرين وطبقاتهم

ذكر المحققين من المفسرين

بالقوة الفكرية فمعنى استنبطتها استخرجتها بالكد والاجتهاد والتاكيد بالمنفصل ليصح ان يعطف على الضمير المتصل المرفوع قوله ومن قبلي من افاضل المتاخرين واماثل المحققين واراد بهم صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب الاصفهاني فان اكثر ما في هذا الكتاب مما يتعلق بلطائف المعاني والاعراب مستنبط من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام من تفسير الكبير للامام وما يتعلق بالاشتقاق والاشارات ولطائف الاعتبارات من تفسير الراغب ويعرب عطف على ينطوي اي يفصح ذلك الكتاب عن وجوه القراءات اي طرقها ووجوهها او يكشف النقاب عن وجوهها وهذا هو موضع الاشارة في كلام المص الى ان علم القراءة داخل في علم التفسير المعزية بالعين المهملة والزاي المعجمة من عزيته اذا نسبته اي المنسوبة الى الائمة جمع امام وهو من يقتدى به قلبت همزة الثانية ياء كراهة اجتماع الهمزتين ولم تقلب الياء الفا مع تحركها وانفتاح ما قبلها لان الواو والياء اذا كانتا فاتين لم تقلبا الفا وان كانتا اصليتين الثمانية المشهورين سبعة منهم من ذكرهم صاحب التيسير الشاطبي وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وثامنهم ابو محمد يعقوب ابن اسحق الحضرمي البصري كان اماما كبيرا عالما صالحا اليه انتهت الرياسة في القراءة بعد ابي عمرو والشواذ عطف على المعزية والقراءة الشاذة هي التي لم يتواتر نقلها فلا تجوز بها الصلوة اولا فيه خلاف مفصلت في الفقه وقوله المروية عن القراء المعتبرين كابي جعفر القعقاع وابو حاتم السجستاني احتراز عن الشواذ المروية عن غير المعتبرين فانها ساقط عن درجة الاعتبار فلا تعرض لها في الكتاب الا ان قصور بضاعتي في هذا الفن كان يثبطني اي يشغلني من ثبطه عن الامر شغله عنه عن الاقدام على هذا المرام ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام اي مقام تصنيف كتاب في هذا الفن حاويا لما ذكر من الاوصاف حتى سنح لي اي استمر ذلك التثبيط والمنع الى ان سنح وظهر لي بعد الاستخارة اي سؤال تيسير ما هو خير ما صمم به اي خلص ومضى بسببه عزمي وتاكد بحيث ارتفع التردد من صمم على امره اي مضى على رايه على الشروع متعلق بعزمي فيما اردته ما متعلق بالشروع والاتيان عطف على الشروع بما قصدته من تاليف كتاب في هذا الفن وجعله محتويا على الاوصاف المذكورة ناويا في قلبي ان اسميه بعد ما اتممته فيه اشعار بان الديباجة كانت قبل التصنيف وفي بعض النسخ او اسمه بالواو من الوسم وهو العلامة بانوار التنزيل لاشتماله على بيان المعاني التنزيل التي هي انوار معنوية واسرار التاويل لاحتوائه على اسرار ولطايف متعلقة بالتاويل

تفصيل القراءة

وحاصله حال كوننا ناويا ان نجعل لفظ انوار التنزيل واسرار التاويل اسما او علما لهذا الكتاب فيها اي تنبه ايها السامع انا اشرع الان في المامول وبه ومارادته وتقصدته وملتبسا بحسن توفيق الله اياي صحل اسباب ماريد مساعدة اقول اي احدث القول فهو منزلة اللازم وليس له مفعول وهو الموفق لوجوب انتهاء سلسلة الاسباب اليه لكل خير قولا او فعلا دينيا او دنيويا ومعطي السائلين بلسان الاستعداد كل مسئول على صيغة اسم المفعول وفي بعض النسخ مسئول وهو ما يساله الانسان وجاء بالهمزة وبدونها لكن الانسب ههنا ان يكون بدون الهمزة ليزدوج مع اقول. **قوله** سورة فاتحة الكتاب اي هذه سورة اسمها فاتحة الكتاب للظاهر وما يدل عليه الاحاديث النبوية ان علم السورة الكريمة فاتحة الكتاب لا سورة فاتحة الكتاب كما توهم كيف وسيجي سورة البقرة انه يمتنع التسمية بثلثة اسماء فصاعدا اذا ركبت وجعلت اسما واحدا كبعلبك فاضافة السورة الى فاتحة الكتاب من اضافة الاسم الى اسمه او من اضافة العام الى الخاص مثل شجر الاراك وعلم النحو واما اضافة الفاتحة الى الكتاب فلامية مثل راس زيد ولا يجوز ان يكون سورة فاتحة الكتاب من قبيل حب رمانك مقتصر والسورة طائفة مترجمة من القران اقلها ثلث ايات وسيجي تفصيله في كلام المصنف فاتحة الشي يطلق على اوله كالخاتمة على اخره فلابد هناك من امور متمايزة مترتبة ترتيبا حسيا او عقليا سواء كانت مجتمعة في الوجود كالسور القرانية باعتبار وجودها الخطي او متعاقبة فيه كالسور المذكورة باعتبارها اللفظ وسواء كانت تلك الامور اجزاء للكل او جزئيات للكلي فما لا ترتيب فيه كالباب وان تعلق به الفتح له ثم اختلفوا في اصلها فقيل هي في الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب والتاء من اصل الكلمة كرحمة ونعمة وبركة ثم اطلقت على اول الشي تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبالذات وبواسطته يتعلق بالمجموع ثانيا وبالعرض فهناك فتح واحد يتعلق به حقيقة بالمجموع مجازا كحركة جالس السفينة فيكون واسطة في العروض ولا يجوز ان يكون واسطة في الثبوت اذ لابد فيه من عروضين احدهما للواسطة والثاني لذي الواسطة ويكون الاول علة للثاني كما حقق في موضعه ولا يتاتى هذا في الخاتمة لان الختم لا يتعلق حقيقة الا بالاخر وقيل صفة جعلت اسما لاول الشي اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح فكما يطلق الفاعل على الباعث كقولنا لنا بل

فعله

بل فعله كبيرهم اطلقت الفاتحة ايضا عليه والتاء علامة للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الذبيحة واستحسنه العلامة الشريف وقال هذا هو الوجه لان فاعلة في المصادر قليلة والكتاب كالقران يطلق على المجموع المنزل المكتوب في المصاحف وعلى القدر المشترك بينه وبين اجزائه وهو المنزل الى اخره بحذف قيد المجموع فمعنى فاتحة الكتاب اول اجزائه او اول افراده لان المناط الاولية هو الترتيب ولا اختصاص له بالاجزاء كيف وقد قال عز وجل ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة ولا شك ان مفهوم بيت وضع للناس مفهوم كلي والذي ببكة فرد اول منه فلا تقع الى ما يقال كونها اولا اغا هو بالقياس الى المجموع لا القدر المشترك وبالجملة ما ذكر معنى التركيب الاضافي للفظ فاتحة الكتاب ثم صارت بالغلبة علما لسورة الحمد فان اعتبر التعدد بتعدد المحال واختلاف المتلفظين فعلم جنس كما هو التحقيق في اسامي الكتب على ما تقرر في محله وان لم يعتبر ذلك التعدد بناء على انها تدقيق حكمي لا يلتفت الى امثاله الصناعات العربية فعلم شخصي وقد يطلق عليها فاتحة الفاتحة وحدها اما بان يكون اللام عوضا عن المضاف اليه او كونه علما اخر بالغلبة ايضا بجعل اللام لازمة مثل الصعق **قوله** وتسمى ام القران معطوف على ما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب فانه بالمعنى الذي ذكرناه في قوة قولنا تسمى هذه السورة باسم فاتحة الكتاب **قوله** لانها مفتتحه ومبداه توهم بعضهم ان الاول بيان لوجه التسمية بفاتحة الكتاب والثاني لوجه التسمية بام القران اقول لفظ المفتتح وان كان له مزيد مناسبة للتسمية الاولى الا ان قوله فكانها اصله ومنشاه لا يناسب الا كونها مشابهة للاصل والمنشا اعني الام التسمية باللام ولا يلايم التسمية بالفاتحة وهو الظاهر على ان نكتة الاولى لم يذكر صريحا في كلام المص نعم ينقدح من هذا وجه اخر للتسمية بالفاتحة غير الوجوه المشهورة لظهورها فالحق الحقيق بالقبول انهما وجهان للتسمية الثانية اي تسمية هذه السورة بام الكتاب لوجهين احدهما انها مفتتحه اي محل افتتاحه كتابة وقراءة و نزولا ايضا على قول الاكثرين وثانيهما انها مبدؤه اي جزئه الاول وعلى هذا تكون المفتتحه بالمعنى المذكور والمبدئية ملايمة للتسمية بالام بحسب الظاهر لان الام ليست منشا للولد ولا اوله اوضعا بقوله فكانها اصله ومنشاء

صحها

ه الوزنا ح

وتوضيحه انها باعتبار كونها مفتتحا يشبه الاصل في ان تحقق الشيء متاخر
عن تحقق مفتتحه كما ان تحقق متاخر عن تحقق الاصل وكذا باعتبار
كونها مبداء اولا تشبه المنشاء اى العلة في ان تحقق السوافي متاخر عن
تحقق الاول كما ان تحقق المعلوم بالنسبة الى العلة كذلك فشبهت
الام التي هي ايضا اصل للولد ومنشاء له فسميت لهذه المناسبة بالفاتحة
بام الكتاب هذا ما قصده والله اعلم قوله ولذلك تسمى اساسا اى
وتسمى الفاتحة اساسا لذلك الوجه المذكور من كونها كالاصل والمنشاء
قوله وتسمى اساسا معطوف على قوله وتسمى ام القرآن الا انه قدم الجار
والمجرور اشعارا بان وجه هذه التسمية منحصر في المشار اليه بذلك بخلاف
التسمية بام القرآن فان لها وجوها اخر كما سيجيء بعد هذا قيل
المشار اليه بذلك هو كونها مفتتحه ومبداءه ولا دخل للاصل والمنشائية
في تسميتها اساسا اقول بل لهما مدخلية تامة في تلك التسمية فان
الاصل ما يبتنى عليه الشيء والمنشاء ما ينشاء منه الشيء ولا شك ان
اساس البناء اصل له وعليه يبتنى ومنه ينشاء البناء قوله او لانها
تشتمل على ما فيه اى او تقول تسمى ام القرآن لاشتمالها على ما فيه فهو
معطوف على قوله لانها مفتتحه ثم لما لم تكن الفاتحة مشتملة على جميع ما
في القرآن لم يكتف بقوله ما فيه لكونه كلمة ما ظاهرة في العموم بل اخرجها
من العموم بان بينها بقوله من الثناء على الله والتعبد بامره ونهيه و
بيان وعده ووعيده فرجع بهذا البيان الى انها تشتمل على اصول ما فيه
قال الامام حجة الاسلام ان الامور الثلثة مشتملة على معظم ما فيه و
بينه بقوله اني وجدت جميع المعاني القرآن منحصرة في عشرة اشياء معرفة
ذاته تعالى وصفاته وافعاله واحواله وافعال الاخرة وبيان تحلية
النفس بالاخلاق الجميلة وتخليتها عن الاوصاف الرذيلة وبيان
احوال السعداء واحوال الاشقياء ومحاجة الكفار واحكام الفقه
فالثناء على الله يشتمل على الاربعة الاول اعنى معرفة ذاته تعالى
وصفاته وافعاله واحوال الاخرة والتعبد بامره ونهيه يشتمل على
الاثنين الذين بعد الاربعة اعنى التحلية والتخلية وبيان الوعد و
الوعيد يشتمل على الاثنين اللذين بعدهما اعنى بيان احوال الاشقياء
فيبقى من معانيه العشرة محاجة الكفار واحكام الفقه فتحقق كون
الفاتحة مشتملة على معظم ما في القرآن هذا كلام الامام فان قلت
في القرآن سوى العشرة المذكورة امور وهي القصص والامثال و

والمواعظ

١٠٥

والمواعظ قلت هي راجعة الى الثلثة المذكورة لانها يفيد تسلية
الرسول عليه السلام والترغيب الى الطاعة والترهيب عن المعصية
فيندرج فيها ثم لا بد هيهنا من تعيين مواضع اشتمال هذه السورة
الكريمة على هذه المقاصد الثلثة اما الثناء اعنى اجراء صفات الكمال
على الله عز وجل ففي اول السورة الى قوله مالك يوم الدين واما التعبد
اعنى ايجاب العبادة والتكليف فيكون فعلا له تعالى والتمسك والعمل
بموجب التكليف فيكون فعلا للعبد فقد قال سيد المحققين هو في
قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به
من امتثال اوامر المولى ونواهيه او في قوله اهدنا الصراط المستقيم
اذ اريد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام او في قوله الحمد لله لانه
لتعليم العباد فمآل معناه قولوا الحمد لله والامر بالشيء ايجابا يستلزم
النهي عن ضده واما الوعد والوعيد ففي قوله انعمت عليهم غير و
المغضوب عليهم او في قوله يوم الدين اى الجزاء فانه يتناول الثواب
والعقاب انتهى كلامه قدس سره واعترض عليه سيد المدققين
بوجوه ثلثة احدها ان امتثال اوامر المولى ونواهيه ماخوذا
في معنى العبادة ولا الازم والا لزم ان يختص العبادة بمن له
امر ونهي وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا
يضرهم ولا ينفعهم فاذن لا يلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد بالامر والنهي
الذي هو الدعوى وثانيهما ان ما ذكر من ان الامر بالشيء ايجاب يستلزم
النهي عن ضده انما يفيد هيهنا لو كان الامر المقدر وهو قولوا للوجوب
وذلك ممنوع الا يرى ان تاركه لا يلام عند كثير من العلماء وثالثها ان
الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد انعمت عليه غير مسلم وكذلك
بالقياس الى الوعيد انتهى والجواب عن الاول ان الكلام ليس في مطلق
العبادة بل في عبادة المؤمن لله تعالى كما يدل عليه قوله اياك نعبد ولا شك
ان امتثال الامر والنهي ماخوذة في عبادته تعالى وان لم يكن ماخوذا
في المطلق وعن الثاني ان كون تاركه ملوما عند الجمهور يكفي في كون
الامر للوجوب اذ هو تابع لهم على ان تعلم القرآن في اوائل الاسلام
كان فرضا وهو يستلزم القراءة وعن الثالث ان الاشتمال على
الشيء لا يلزم ان يكون دالا عليه بل يكفي فيه ان يكون ما اريد منه
مستلزما لذلك الشيء وهيهنا كذلك فالمراد بالمنعم عليهم على ما ذكره
المفسرون الانبياء وبالمغضوب عليهم ولا الضالين اليهود والنصارى

وبهو الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين واتباعهم
حتى قال ابن ابي حاتم لا اعلم في ذلك خلافا بين المفسرين وقد عاب عن الثالث
بان المراد بالانعام هو الانعام الاخروي او ما يشتمل او ما يترتب عليه الثواب
في الآخرة ففيه اشارة الى الوعد وكذلك المراد بالغضب هو الغضب الاخروي
وفيه اشارة الى الوعيد ثم قال قدس سره والوجه في انحصار مقاصد الكتاب
المجيد في الاصول الثلثة ان القرآن انزل ارشادا للعباد الى معرفة
المبدأ والمعاد ليعبدوا واحق المبدأ باستثال بالامر ونهي ويدخروا بذلك
للمعاد مثوبة كبرى وقد يظن ان اهدنا مقصود بعيدا بهو الدعاء والسؤال
في قوله اهدنا ويجاب بانه متفرع على ما ذكر فان المقيد به من الدعاء ما كان
في امر الآخرة واداء الطاعة وترك المعصية انتهى ويرد على هذا ان الوعد و
الوعيد ايضا يتفرعان على التعبد بالامر والنهي فليترك ذكرهما بل الحق في
الجواب ان المقصود بالدعاء في قوله اهدنا الآية طلب الثبات على الصراط
المستقيم الذي هو ملة الاسلام وهو عين التعبد بالامر والنهي واما ما يقال
كثير من السور يشتمل على هذه المعاني ولم يسم ام القرآن فجوابه التحقيق ان وجه
التسمية لا يجب اطراده ولقد اطنبنا في هذا المقام لما اقتضاه تحقيق
المرام وليس لنا غرض سوى ذلك قوله او على جملة معانيه اي او تسمى ام القرآن
لاشتمالها على مجمل معانيه ومحصلها فهو معطوف على قوله ما فيه وو
جه آخر للتسمية وحاصل هذين الوجهين انها سميت ام القرآن
لانها لاشتمالها على معظم ما فيه او على مجمل ما فيه اشبهت الجلدة
الرقيقة المشتملة على الدماغ وقواها الخمس فكما سميت تلك
الجلدة بام الدماغ سميت هذه بام القرآن وقيل لما اشتملت
على معاني القرآن مجملة على احسن ترتيب ثم صارت تلك المعاني
مفصلة في سائر السور نزلت منزلة مكة من سائر القرى حيث
مهدت اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت مكة ام القرى
سميت هذه السورة ام القرآن اقول هذا انما يتم اذا كانت الفاتحة
اول سورة نزلت وهو قول اقل الاقلين وان قال صاحب الكشاف
انه قول الاكثرين ومما ذكرنا علم ان الجملة بمعنى المجمل لا بمعنى الجميع
على ما توهم البعض لان الفاتحة ليست مشتملة على جميع معانيه
على التفصيل وهو المتبادر من لفظ جميع معانيه فتامل قوله
من الحكم النظرية والاحكام العملية بيان للمعاني لا للجملة وانا
لا تحد المجمل والمفصل لان معانيه ايضا هي تلك الحكم والاحكام

وتو

ما نهى

في

١٦

وتوضيح المقام ان للقرآن معاني وهي الامور المفصلة فيه
من مقاصد الحكمتين ولتلك ~~المقام ان للقرآن معاني وهي الامور~~
المعاني المفصلة فيه مجمل وهو استكمال النفس بحسب القوة
النظرية والعملية وهذا لا يحصل الا بسلوك الصراط المستقيم انه
تعالى شرع في الدعوة واشار اليها بالقول المجمل فقال ان الله ربي
وربكم اشارة الى استكمال القوة النظرية بالاعتقاد الحق الذي
غايته التوحيد وقال فاعبدوه الى استكمال القوة العملية فانه
يعلم بالطاعة التي هي الاتيان بالاوامر والانتهاء عن النواهي
ثم قرر ذلك بان بين ان الجمع بين الامرين هو الطريق المشهود
له بالاستقامة انتهى قوله التي هي سلوك الطريق المستقيم في
محل الجر على انه صفة لجملة معانيه لا للحكم النظرية والاحكام العملية و
لا للاخير وحدها على ما توهم ومن ههنا تبين الفرق بين هذين
الوجهين للتسمية حيث اشير الى مبنى هذا الوجه الاخير على جعل
مقاصد القرآن الحكمة النظرية والعملية المقتضية للامور الثلثة
المذكورة في الوجه الاول وغيرها وان اشتمال الفاتحة عليها باعتبار
ان بعض اجزائها مشتمل على مجملها ومحصلها وهو قوله اهدنا
الصراط المستقيم الى آخره وان مبنى الوجه الاول على مقاصده ما ذكر
من الامور الثلثة وان اشتمال الفاتحة باعتبار جميع اجزائها ثم ان
المراد بالحكمة النظرية الاصول الاعتقادية اي التي يكون المقصود
فيها الاعتقادات الحاصلة بالنظر فيندرج فيها الالهيات والنبوات
وما يتعلق باحوال المعاد وما يتعلق باحوال الاعيان الموجودة
التي ليس كذلك لقدرتنا واختيارنا مدخل فيها كالسماء والارض
فان التفكر فيها ليستدل بها على وجود الصانع وصفاته العلى
من جملة مقاصد القرآن قال تعالى الذين يتفكرون في خلق السموات
والارض الآية والمراد بالحكم العملية الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل من وجوب الواجبات وحرمة المحرمات قوله والاطلاع على
مراتب السعداء ومنازل الاشقياء بالرفع على السلوك داخل
معه في بيان مجمل معانيه الا ان العمدة هو السلوك والاطلاع المذكور
من متممه اذ بذلك الاطلاع يحصل الرغبة في الثواب والرهبة
عن العقاب ولهما مزيد مدخلية في سلوك الصراط المستقيم قوله
وسورة الكنز اي كما تسمى ام القرآن تسمى سورة الكنز ايضا وانما

ه اشارة الى

ان

جعل

ه عليها

و

معطوف

ه قال البعض في تفسير قوله تعالى ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم

هو الكافية ح

قوله والوافية والكافية فاما منصوبتان عطفا على المضاف اليه
فيكون المعنى وتسمى الوافية والكافية واما مجرورتان عطفا على المضاف
اليه فيكون المعنى وتسمى سورة الوافية وسورة الكافية وفي هذا وان
لزم بحسب الظاهر العطف على جزء العلم وحذف بعض العلم الا ان الظاهر
ان كلا من الكنز والوافية بدون لفظ السورة ايضا علم كما في رمضان
وشهر رمضان قوله لذلك اي تسميت بهذه الاسامي لاشتمالها على ما فيه او
على جملة معانيه فكانها كنز واف وكاف فاي كنز فيه مثل جواهر المعاني
القرآنية وفي القصيدة البردة لها معان كموج البحر في مدد وفوق جوهره
في الحسن والقيم قوله وسورة الحمد اي وتسمى سورة الحمد قوله و

الحمد

الشكر والدعاء وتعليم المسئلة بالجر عطف على الحمد اي وتسمى سورة
الشكر وسورة الدعاء وسورة تعليم المسئلة قوله لاشتمالها اي الفاتحة

عليها لاشتمالها ح

على كل من الامور المذكورة اما اشتمالها على الحمد فظاهر واما اشتمالها
على الشكر فلان هذا الحمد جاءت اجتماعه مع الشكر لوقوعه في مقابلة النعم
وهي تربية العالمين فان وصفه تعالى بانه رب العالمين يشعر بان
استحقاقه تعالى للحمد والثناء لكونه ربا فهو شكر ايضا لوجوب كونه في
مقابلة النعمة واما اشتمالها على الدعاء فظاهر لان اهدنا الصراط
طلب للهداية والدعاء هو الطلب واما اشتمالها على تعليم المسئلة
اي تعليم طريق السوال من الله عز وجل فلان فيها اشارة الى ان
اللائق بحال الداعي من حيث انه داع ان يحمد الله اولا بما هو اهله
ويثني عليه بربوبيته للعالمين وبكمال رحمته وكونه مالكا للامور ثانيا
ويخص عبادته واستعانته به ثالثا ثم يشرع في طلب مآربه فان هذه
الطريقة اقرب من الاجابة وادعى للقبول لما فيه من الاقرار بكمال
جوده تعالى وفرط رحمته ومن الاعتراف بكمال عجز نفسه واحتياجه
قوله والصلوة اي وتسمى سورة الصلوة وهو مجرور معطوف على
المضاف اليه ولا يجوز نصبه عطفا على السورة لان ما ذكره من وجه
التسمية لا يفيده كما رواه ابو هريرة انه قال الله عز وجل قسمت
الصلوة بيني وبين عبدي نصفين وفسرت بالفاتحة فهو
ايضا لا يفيد تسميتها صلوة لما قالوا من انه مجاز من باب اطلاق
اسم الكل وارادة الجزء الذي هو ركن كقوله عليه السلام الحج عرفة
ومعلوم ان الاطلاق بطريق التجوز لا يسمى تسمية قوله لوجوب
قراءتها فيها الاول اشارة الى مذهب الشافعية فانهم لا

او استحبابها

يفرقون

يفرقون بين الفرض والواجب والثاني اشارة الى مذهب الحنفية
الحنفية فانهم يطلقون المستحب على معنى يقابل الفرض ويتناول
الواجب والمستحب اعتقاد وهو ما يكون فعله اولى ولا يبلغ الى
رتبة الفرضية ثم ان المصنف عدل عن عبارة الكشاف ههنا وهي قوله
لانها تكون فاتحة او مجزئة بقراءتها فيها ولا قصر لانه اورد عليها ان
الاولى ان يقال لانها لا تكون فاتحة او مجزئة الا بقراءتها ليفيد ما
قصده من توقف الفضيلة والاجزاء على الفاتحة بيان للمذهبين
وان اجاب بعض شراح الكشاف قوله والشافية والشفاء
اي وتسمى الشافية والشفاء اي وتسمى سورة الشافية وسورة

عليه السلام ح

الشفاء فيجوز فيهما النصب والجر قوله لقوله هي شفاء لكل داء
يعني تسمى بهذين الاسمين لقيام معنى الشفاء بها وكونه وصفا
قائما بها ومحمولا عليها كما في الحديث فيكون مصححا للتسمية و
ليس المراد انها سميت بهما لتسمية النبي عليه السلام اياها
بالشفاء فان حمل شيء على شيء لا يدل على تسمية الموضوع بالمحمول
فلا يقال زيد يسمى حيوانا لانه حيوان قوله والسبع المثاني
اي تسمى السبع المثاني معرفا باللام مثل النجم والصعق ولا
تسمى المثاني بدون ذكر السبع كما وقع في الكشاف وكذلك لا
تسمى بسورة السبع المثاني لان المذكور في الاحاديث النبوية
هو السبع المثاني لا غير فهو منصوب عطفا على سورة قوله
لانها سبع آيات بالاتفاق تعليل لتسميتها لتسميتها
بالسبع والآية في الاصل العلامة الدالة على الشيء فيطلق على
الموضوع لدلالته على وجود صانعه ويختص بالتكوينية ثم نقل في
الشرع الى طائفة معينة من القرآن من [illegible] اولها واخرها توقيفا
ويختص باسم التنزيلية وهي المراد ههنا واراد بالاتفاق
اتفاق القراء والائمة الاربعة والا فبعض العلماء الى انها ست
آيات وبعضهم الى انها ثمان وبعضهم الى انها تسع قوله الا
ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم يعني بعدما
اتفقوا على انها سبع آيات اختلفوا فبعضهم وهم الشافعية عد
التسمية آية منها دون انعمت عليهم اي دون صراط الذين انعمت عليهم
لظهور ان الصلة بدون الموصول لا يكون آية فالمعنى انهم لم يعدوا قوله
تعالى صراط الذين انعمت عليهم وحده آية بل عدوه الى اخر السورة آية

واحدة وبعضهم بعكس الامر فعد قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وحده
اية وما بعده الى آخر السورة اية اخرى ولم يعد التسمية اية منها وهم للمالكية
والحنفية **قوله** وتثنى في الصلوة على صيغة المضارع المجهول مشددا
او مخففا عطف على قوله لانها سبع آيات وتعليل في الحقيقة لوصف
بالمثاني فيرجع الى انه انما وصف السبع بالمثاني لانها تثنى اى تكرر قراءتها
في الصلوة ففيه اشارة الى ان المثاني جمع مثنى او مثناة على صيغة اسم المفعول
بمعنى مردد ومكرر والا فعد ثلث وربع او جمع مثنى او مثناة بفتح الميم على صيغة
مفعل او مفعلة من الثنى بمعنى التثنية اى التكرير والاعادة ورجح الاخير لانه
على الاول يكون من الجموع الشاذة لان القياس بقاء حروف المفرد في الجمع
فالقياس المثنيات كالمربعات والمثلثات في جمع المربع والمثلث و
ههنا حذف احد النونين وجوز المص في سورة الحج وسورة الزمر
ان يكون من الثناء قال في وجهه لان كل واحد مثنى عليه بالبلاغة والاعجاز
ومثنى على الله بما هو اهله انتهى ولا مجال له ههنا لمكان قوله في الصلوة
تامل يظهر والمراد به بالصلوة مطلقها لم يجوز التنفل بركعة واحدة
وان جوز فالمراد اكثرها واما صلوة الجنازة فاطلاق الصلوة عليها
بمعنى الدعاء ثم ان المص عدل ههنا عن عبارة الكشاف فانه قال موافقا
لما في الصحاح الجوهرى لانها تثنى في كل ركعة ووجه العدول عدم صحته بظاهر
ظاهرها واحتياجها الى تاويلات بعيدة كما فعله شارحوه **قوله** او الانزال
الجر معطوف على الصلوة اى او تثنى وتكرر في الانزال فيلزم ان يكون
النزول والتكرر فيه مترقبا غير محقق وقت التسمية فلذا ان كانت
منه تعالى هو الظاهر من قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني فلا
اشكال في صيغة المستقبل اذ تسميته تعالى متقدم على تكرر انزاله وان
كانت من غيره فلا بد ان يجعل من قبيل علفتها تبنا وماء باردا بان
يقدر العامل في المعطوف غير عامل المعطوف عليه مثل تثنيت فيكون
المعنى اولانها ثنيت في الانزال لا يقال على تقدير تكرر نزولها يلزم
ان يكون عدد آياتها اربعة عشر كما ان قوله تعالى فبأى آلاء ربكما
تكذبان عدا احدى وثلثين آية لانا نقول تعين توقيفى لا مدخل فيه
للرأى نعم يلزم من تكرر نزولها كونها سورتين الا انه لما لم يختلف معناها
باعتبار تكرر نزولها لم يجعل سورتين وقد يقال انما يلزم القول بكونها
سورتين من تكرر نزولها لو كان نزولها ثانيا على انه سورة اخرى و
ليس كذلك بل النزول ثانيا لتقرير السورة واظهار تعظيمه وقيل لابد

لمن

[الآية]

لمن يقول بنزولها مرتين ان تكرر نزولها قرآنا حتى لا يلزم كونها سورتين ويلتزم
ان النزول على النبي صلى الله عليه وسلم وحيا متلوا لا يستلزم القرآنية وفيه انهما
فرقوا بين القرآن والحديث القدسي بان الاول وحى متلو دون الثاني على
انه لا ضرورة تدعو على ارتكاب ذلك البعيد للغنية عنه بما ذكرنا **قوله**
ان صح انها نزلت مرة بمكة الى آخره يعنى ان تكررها في الانزال يتوقف
على صحة القول بانها نزلت مرتين مرة بمكة حين فرضت الصلوة ومرة
بالمدينة حين حولت القبلة من الصخرة الى الكعبة وقد صح وثبت انها
اى الفاتحة مكية فبقى في مدنيتها فان صح ذلك ايضا تم الامر ثم استدل على

[شكـ]

صحة كونها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني واشار الى
وجه الاستدلال به بقوله وهو مكى اى هذا القول مكى وتوضيحه ان المراد
بالسبع المثاني في هذا القول هي الفاتحة وان هذا القول مكى بالنص
فيلزم ان يكون الفاتحة مكية اما الاول فلان ابن عباس فسره به
وتبعه جمهور المفسرين واشار اليه المص من كون سورة الحجر حديث
فسره رسول الله بالفاتحة ثم نقل نقل الاقوال الاخر من كون المراد السبع
الطوال او الحواميم او الاسباع بصيغة التمريض واما الثاني فلان
سورة الحجر المشتملة على هذه الاية مكية بجميع اجزائها بنص ائمة التفسير
عليها واشار اليه المص ايضا هناك حيث قال سورة الحجر مكية ولم
يستثن منها شيئا فلو لم تكن الفاتحة ايضا مكية بل مدنية لما صح

[داية]

الاخبار في مكة باتيانها في الزمان الماضى اذ لا مجال للتجوز ههنا
بان يكون من قبيل التعبير عن المستقبل المحقق بلفظ الماضى مثل
ونادى اصحاب الجنة لان الماضى المقرون بقد المقربة للزمان
الماضى الى الحال نص في الماضى كما ان المضارع المقرون بعلم
الاستقبال كالسين وسوف لا يحتمل غير الاستقبال وما يتوهم

[المعراج]

من ان عطف القرآن العظيم على السبع المثاني يدل على ان الماضى
بمعنى المستقبل فاقول في دفعه هذا اذا اريد بالقرآن العظيم
المجموع واما اذا اريد القدر المشترك فلا وجه الى التجوز وهو ظاهر
ثم ان المكى والمدنى للعلماء فيها اصطلاحات اشهرها ان المكى
ما نزل قبل الهجرة والمدنى ما نزل بعدها وقد يطلق المكى على
ما نزل بمكة والمدنى على ما نزل بالمدينة فيكون النازل في سفر
الهجرة وسائر الاسفار واسطة وقد يطلق على ما وقع خطابا
لاهل مكة والمدنى ما وقع خطابا لاهل المدينة فعلى هذا المعنى

[مطلب معنى المكي والمدني]

والمعنى

الاخير ليست الفاتحة مكية لا مدنية وهو ظاهر واما على الثاني وان جاز ذلك لكن لا يتم الاستدلال بالاية المذكورة على كونها مكية لجواز ان يكون الفاتحة نازلة بالمدينة ويكون سورة الحجر المشتملة على ذلك القول الدال على تقدم نزول الفاتحة نازلة بمكة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فالاستدلال بها موقوف على ان يراد به اشهر الاصطلاحات وقد نبه عليه المص حيث قال نزلت مرة بمكة حين فرضت الصلوة ومرة بالمدينة حين حولت القبلة فلا بد من بيان ان سورة الحجر مكية بالمعنى الاشهر حتى يتم هذا الدليل وكونه مشهودا ومتفقا على مكيته عند الجمهور المص حين بكونها مكية يكفي مؤنة بيانه بخلاف الاخيرين فانه اصطلاح البعض وقد تبين ذلك بانها لو لم تكن مكية بذلك المعنى لزم ان يكون الصلوة بمكة بغير فاتحة وهو بعيد وايضا لو استمر عليه السلام على عدم قراءة فاتحة الكتاب بمكة قبل الهجرة لحفظ ونقل الينا كما حفظ ساير احواله لكونه مما يتوفر الدواعي على نقله فالاستمرار على هذه الحالة مع عدم النقل مما لا يقبله العقول قوله بالنص اى بالتصريح من ابن عباس وساير ايمة التفسير واطلاق النص على هذا المعنى شايع كما يقال نص ابو حنيفة في هذه المسئلة بكذا ونص الشافعي فيها بكذا ومن هذا القبيل ما يجي في كلام المص من قوله ولم ينص ابو حنيفة فليس المراد بالنص نص الكتاب والسنة حتى يرد انه لم يثبت مكية شي من ذلك قوله بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة مبتداء وخبر اى هذا القول الكريم جزء من الفاتحة بل من كل سورة ويؤيده ما في بعض النسخ ومن كل سورة فالتخصيص بالفاتحة لكون الكلام فيها قوله وفقهاؤهما اى فقهاء مكة والكوفة سوى الامام ابو حنيفة بقرينة ما سياتي من ذكر مذهبه وايضا في قبل هذا قوله الجديد فهو انها ليست من القرآن وخالفهم قراء المدينة اه لما كان المختار عند المص كونها اجزاء جعلها اصلا ونسب المخالفة الى من اختار عدم جزئيتها قوله وفقهائها بضمير التثنية اى فقهاء البصرة والشام ففيه عدول عن عبارة الكشاف فان الواقع فيها ضمير الجمع الراجع الى البلاد الثلثة ووجه العدول ان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كعبد الله بن عمر والزهري وغيره ذهبوا الى ان التسمية جزء من جميع

قوله

قول وخالفهم

السور

١٩

السور فما وقع في بعض النسخ بضمير الجمع موافقا لما في الكشاف فكانه من تحرف الناسخ زعما منه ان لا مقتضي لتغيير عبارة الكشاف وقد عرفت المقتضي وانه تغيير لقصد الاصطلاح فقوله ومالك معطوف على فقهاء البصرة والشام اى خالفهم فقهاؤهما ومالك ايضا من فقهاء المدينة واما على ضمير الجمع فلعل ذكره بعد ذكر فقهاء المدينة مع دخوله فيهم لدفع توهم مخالفته لهم كما خالف ابو حنيفة فقهاء الكوفة مع كونه اعظمهم قوله ولم ينص ابو حنيفة فيه بشيء اه اى لم يصدر منه نص في شان التسمية بشيء من النفي والاثبات فصار عدم نصه سببا لان يظن انها عنده من السورة كما هو الظاهر من العبارة حيث لم ينقل منها وههنا مناقشة مشهورة وهو ان عدم النص بشيء من طرفي النفي والاثبات لا يستلزم الظن باحدهما وهو ظاهر فقال بعضهم المراد انه لما لم ينص بشيء من النفي والاثبات مع كونه من فقهاء الكوفة القائلين بانها من الفاتحة صار ذلك سببا لذلك الظن ويخدشه انه لا يجوز ان يكون منشأ سكوته وعدم نصه بشيء رضاؤه بقولهم كيف ولو لم يرض لمنعهم عن هذا القول لانه كان رئيسهم واعلمهم والعادة قاضية في مثله من مثله بان يصدع بالحق وبعضهم ان عدم ثبوت بالجزئية اصل لا يحتاج الى الدليل فانتفاء دليل ثبوت الجزئية يفيد الظن باستمرار العدم الاصلي واقول النص القول الصريح اى الدال على الشيء بطريق العبارة فمعنى لم ينص بشيء لم ينقل قولا صريحا دالا بعبارته على شيء من النفي والاثبات فيحكم برجوع النفي الى القيد في الكلام فيلزم ثبوت اصل القول الدال على شيء منهما لكن لا بطريق العبارة والامر كذلك لانه قال بعدم الجهر بالتسمية ولو في الصلوات الجهرية مع وجوب الجهر بالفاتحة في الجهريات وهذا يدل بطريق الاقتضاء على انها ليست جزءا عنده ولا يحسن القول بوجوب الجهر في بعض اجزاء السورة والاسرار في بعضها وايضا انه رحمه الله ذكر في مسنده احاديث دالة على انها ليست من الفاتحة والظاهر منه انه معتقد مدلولها فهذا يقتضي انها ليست عنده جزءا منها وقد ثبت ان الدلالة الاقتضائية انما تفيد الظن لا الجزم ففي كلام المص تعريض بالرد على الكشاف حيث جزم بان مذهب ابي حنيفة انها ليست من الفاتحة قوله وسئل الامام محمد عنها الى اقول غرض من نقل هذا السؤال والجواب من قوله سابقا ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله بشيء الخ بيان ان ما اختاره من كون التسمية من الفاتحة

كعود

نسخة ع

١٣ ايضاح

امر لم يقطع فيه بمخالفة جميع الائمة فان اعظم الائمة لم يثبت منه ما يفيد
القطع بالمخالفة لعدم نقله فى شان التسمية شئ فغاية ما ثبت ما
يفيد الظن بالمخالفة وكذا الامام محمد الحسن بن الشيبانى وهو اكبر
اصحاب ابى حنيفة رحمه الله لم ينقل ايضا شئ من النفى والاثبات
لانه لما سئل عنه من اصحابه اسمه المعلى بانها هل هى من الفاتحة ام لا اجاب
بان ما بين الدفتين كلام الله ومراده انها الثابت انها من القران واما انها من
الفاتحة ام لا فلم يثبت عندى فلو لم يحمل ما ذكره فى الجواب على هذا لم يطابق السؤال
اذ اللازم كونها من القران وهو لا يستلزم شيئا من النفى والاثبات بالنسبة
الى الفاتحة ولا يجوز ان السؤال على انها هل هى من القران ام لا كما فعله بعض
الناظرين ليطابق الجواب السؤال لان الكلام فى ان التسمية من الفاتحة عند
هولاء وثبت منها عند مخالفيهم فالقول بانها عند محمد من القران والسكوت
عن انها ماذا من الفاتحة خارج عن الصدد مخل لنظام الكلام وايضا ينافى هذا
الحمل ما نقل عن المعلى انه قال سالت محمدا وقلت له فلم لا تجهر بها فى الجهرية
فسكت ولم يجبنى فانه صريح فى ان السؤال كان هل هى من الفاتحة ام لا لا انها
هل هى من القران اذ لو ثبت عنده كونها من الفاتحة وانما الثابت كونها من القران
كان تفريع السائل السؤال الثانى عليه بقوله فلم لا تجهر بها فى الجهرية كما تجهر
بالفاتحة غاية فى الحماقة ونهاية فى السفاهة لا جواب له سوى السكوت و
بالجملة لم يصدر من الائمة الحنفية فى شان التسمية بالنسبة الى الفاتحة شئ
من النفى والاثبات قال فى التفسير الكبير لم ينص ابو حنيفة واصحابه فى الوقف
فى هذه المسئلة لان اثبات احد الطرفين فيها عظيم ثم انه لا بد من تحرير محل
الخلاف فى التسمية وتعيين ما اختاره المص من بين الاقوال حتى
يعلم ان كل دليل يورده لاثبات ما اختاره هل يدل عليه ام لا فاعلم انهم
بعد ما اتفقوا على ان التسمية بعض اية فى اثناء سورة النمل اختلفوا فى
شانها فى اوايل السورة الكريمة واشهر الاقوال فيها ثلثة الاول انها ليست
من القران اصلا وهو اشهر من مذهب قدماء الحنفية واليه ذهب
مالك والشافعى فى قوله القديم والثانى انها اية فذة من القران ليست
جزء من السور بل انزلت للفصل بينها تبركا بها وهو الصحيح من مذهب
الحنفية رضى الله عنه والثالث انها اية من كل سورة صدرت بها وهو
الحديد للشافعى وبما حررنا من محل الخلاف اندفعت الشبهة التى اخصعها
بعض ارباب الحواشى حيث قال عندى فى هذا المقام شبهة وهى ان البسملة
فى سورة النمل من القران اتفاقا ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف فى ان

ما فى اوايل

(margin:) من
(margin:) يحمل ح
(margin:) ام لا فان قلت فما وجه سكوت محمد فى السؤال الثانى
قلت التنبيه على حماقة السائل فانه بين كما نبه فى
جواب السؤال الاول انه لم يثبت صح
(margin, red:) قوله يثبت لم [illegible]
[illegible]
[illegible]
(margin:) قول

ما فى اوايل السور من القران ام لا فان اية من القران او بعض اية اذا
اعيدت اذا كتبت فى موضع اخر من المصحف او قراءته لا تخرج عن كونها من
من القران فكذا هذا انتهى لان معنى ذلك الاختلاف انها هل هى من القران ام لا
فى اوايل السور الكريمة ام ليست منه فى تلك الاوائل اصلا لا انها هل هى
منه فى الجملة ام ليست منه اصلا والغرب لا يجامع هذا الاتفاق هو هذا
الاخير لا الاول فاذا قلنا مثلا قوله تعالى فباى آلاء ربكما تكذبان جزء
من القران فى مواضع متعددة من سورة الرحمن وليس جزء منه فى موضع اخر
من سائر السور لم يكن تناقضا لان وحدة المكان معتبرة فى التناقض ثم ان
سيد المحققين بعد ما صرح فى شرح الكشاف بان محل النزاع انما هو التسمية
فى اوايل السورة قال فى شرحه للمواقف الخلاف فى كونها اية من كل سورة
كما هو الجديد للشافعى او من الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن
كما هو قوله القديم او كونها اية فذة انزلت مرة كما اختاره الحنفية
لا فى كونها من القراة فى اوايل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم
انتهى وهذا غريب منه وايضا قرر مذهب الشافعى رحمه على خلاف ما
قرره المفسرون على ما نقلناه فتامل قوله لنا احاديث اى لنا الى الاستدلال
على انها من الفاتحة على ما ذكر فى اكثر النسخ من عدم التعرض لغير الفاتحة
او على انها من الفاتحة ومن كل سورة على ما فى بعض النسخ ثم نقول ان
بين عمل فيهم رماح قولنا ايضا احاديث كثيرة ذكرها الحصاء
وعلى ما ذكره الامام ابو حنيفة فى مسنده فان الفصل فيما شهدت
به الحصاء فمنها ما فى الصحيحين عن انس صليت خلف النبى
صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان وكانوا يفتتحون
القراءة بالحمد لله رب العالمين ولا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم
ومنها ما روى عن عايشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير قوله والقراءة بالحمد لله رب
العالمين ومنها ما فى مسند احمد عن انس لم يكونوا يستفتحون القراءة
بسم الله الرحمن الرحيم قيل لا يخفى على الخبير المنصف ان
هذا اقوى مما ذكره المص قوله منها ما روى ابو هريرة
انه قال فاتحة الكتاب سبع ايات اوليهن بسم الله الرحمن الرحيم
هذا الحديث والحديث الثانى انما يدلان على كونها من الفاتحة لا على كونها من
كل سورة فالصحيح ما فى اكثر النسخ من عدم التعرض لغير الفاتحة واجيب
عن الاحتجاج بهذا الحديث بانه يروى عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابى

(margin:) فقط
(margin:) فيه وح
(margin:) وعلى ما ح
(margin:) مسلم ح

بلال ونوح مجهول ورواية المجهول مردودة قوله ام سلمة الخ اى و
لنا ايضا قول ام سلمة الخ واجيب عن هذا ايضا بانه برواية عمر
بن هارون عن ابن جريج قال يحيى وهو ليس بشئ قوله ومن اجلهما
اى من اجل هذين الحديثين وصحتهما وقع الاختلاف بين القائلين
بكونها جزءا من الفاتحة وفى بعض النسخ ومن اجله اى من اجل اختلاف
الحديثين والمرجع واحد والمراد ان الاختلاف فى انها اية مستقلة
من الفاتحة ام لا انما نشأ من الحديثين فمن ذهب الى انها بعض اية
منها تمسك بالحديث الثانى حيث يدل على انها مع ما بعدها
لا وحدها واقول ان اريد ان الشافعية اختلفوا بينهم فيما
ذكره بعض الشراح فيرد عليه ان الامام النووى وغيره من
الائمة الشافعية صرحوا بانه لا خلاف بين الشافعية فى انها
اية تامة من الفاتحة وان اريد ان القائلين بجزئيتها غير الشافعية
اختلفوا بينهم فيما ذكر فيرد عليه ان الحديث الثانى ناطق
بخلاف مذهب الشافعى فكيف يصح استدلال البعض به فى هذا
المقام الا ان يقال المقصود اثبات انها جزء من الفاتحة سواء
كانت تامة كما يدل عليه الحديث الاول او بعض اية كما
يدل عليه الثانى ان بعض حواشى ما وراء النهر لمن له مشاركة
تامة فى العلوم قال يمكن الجمع بين الحديثين بان المراد بقوله
اوليهن تعيين الجملة الاولى من هذه السبع لتعليم دخول
البسملة فى الفاتحة لا تعيين الاية الاولى انتهى وقال بعض
الفضلاء ايضا انه لا مخالفة بين الحديثين اذ كون التسمية اول
الايات السبع اعم من كونها اية براسها وانا اقول انه لا مجال
لشئ من هذين القولين لان قوله عم اوليهن بسم الله
الرحمن الرحيم يحمل التسمية وحدها على لفظ اولى التى هى كلمة
تانيث يدل على ان موصوفها الاية فصار الحاصل ان الاية الاولى
من تلك السبع بسم الله الرحمن الرحيم واقول كون لفظ اولى كلمة
تانيث انما تدل على ان موصوفها مؤنث كما بيّنا ما كان واما على خصوص
الاية فلا وهو ظاهر غاية الامر ان يكون تقدير الاية هو الظاهر الا ان الاولى
الجمع بين الدليلين المتعارضين ان امكن على ما عرف فى موضعه قوله
والاجماع بالرفع وكذا قوله والوفاق معطوفان على قوله احاديث فيكون
المعنى ولنا فى الاستدلال على انها من الفاتحة الاجماع والوفاق فيرد عليه انهما
انما

انما يدلان على انها جزء من القرآن واما انها جزء من الفاتحة او من
كل سورة فلا لان كونها جزءا من القرآن يجامع كونها اية فذة منه
غير جزء من سورة والجواب ان كونها من الفاتحة يستلزم كونها من
القرآن فقول البعض انها من الفاتحة فى قوة قولنا انها من القرآن ومن
الفاتحة فالمدعى مركب والمخالفة فيه بعضهم وافقوا فى كونها من القرآن
وقصد المخالفة على كونها من الفاتحة وبعضهم بالفوا فى المخالفة حتى نفوا قرآنيتها
راسا فيلزم نفى جزئيتها من الفاتحة بالطريق الاولى فالمصنف ايضا بالغ حيث لم
يكتف باثبات كونها من الفاتحة مع استلزامه اثبات كونها من القرآن بل استدل
على كل منهما استقلالا مبالغة فى رد المبالغين فى المخالفة ويؤيد هذا الجواب
ما نقل عن البعض انه كتب فى الحاشية على قوله والاجماع والوفاق هذا دليلان
على ان البسملة من القرآن لا على انها من الفاتحة انتهى فانه يدل على ان المدعى
امران والادلة موزعة عليهما فمعنى قوله لنا هذه الادلة فى اثبات ما
ادعيناه على التفصيل والتحقيق وقيل فى الجواب معنى قوله لنا
لانها اما ان تبين بها مذهبنا او نرد بها قول مخالفنا فالحديثان
يثبتان مذهبنا والاجماع والوفاق يردان قول المخالف ولا يخفى
بعده ثم ان المراد بالاجماع ههنا الاجماع القولى وبالوفاق الاجماع
الفعلى ولكون الاول اقوى من الثانى عبر عنه بلفظ الاجماع وعن الثانى
بلفظ الوفاق كذا قيل واقول فيه نظر لما صرحوا من دلالة الافعال لكونها
عقلية قطعية اقوى من دلالة الالفاظ لكونها لفظية ظنية وسيجئ
فى الحمد بحث اما اذا عطفه على هذا الموضع فتفكر قوله على ان ما بين
الدفتين اى دفتى المصاحف الدفة بفتح الدال الجنب والمراد بما
بينهما ما هو مكتوب بينهما لكن فى المصاحف القديمة التى كانت فى زمن
السلف اذ ما فيه احتمال القرآنية وما اورد ان اسماء السور وكونها
مكية او مدنية وعدد الاى والتنقيط والتعشير مما بين الدفتين وليست
بقرآن ثم ان دلالة الاجماع المذكور على كونها من القرآن باعتبار ان القرآن
عبارة عن كلام الله وان التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين فينتظم
قياس هكذا التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين فكل ما هو مكتوب
فيه فهو كلام الله اى قرآن اما الصغرى فيتبين ان التسمية
قرآن فبينة لا يحتاج الى البيان واما الكبرى فللاجماع المذكور
واقول ان وجه الدلالة هو ان من البين ان المراد بما بين الدفتين
كلما انه مدخل فى صيرورة احدى الدفتين بعيدة عن الاخرى وظاهر

بلفظ الوفاق ح

بحث

مولانا حسين الخلخالى

وظاهر ان لتفاصيل التسمية مدخلا في ذلك فيكون كل منها
في محله كلام الله تعالى وهذه الدلالة ان لم تكن قطعية فلا اقل
يكون ظنية والمسئلة ظنية انتهى اقول قد صرح المفيد المرحوم في
هذا المقام ان قوله والاجماع عطف على قوله احاديث وكذا قوله
والوفاق اى لنا احاديث في اثبات مذهبنا وهو انها من الفاتحة
ولنا الاجماع والوفاق في ابطال مذهب من خالفنا وهو انها ليست من
القران في شيء من اوايل السور هذا كلامه وانت خبير بانه يكفي لهذا الابطال
صدق مفهوم ما بين الدفتين عليها ولا شك ان حصولها فيما
بينهما ولو في محل واحد يكفي في ذلك الصدق اذ نقيض السلب
الكلي الايجاب الجزئي واما ان تفاصيل التسمية وان لها مدخلا في ضرورة
احدى الدفتين بعيدة عن الافهام لا مساس له في ذلك الابطال
وهو ظاهر على ان المراد بما بين الدفتين ان كان ما ذكره لزم ان تكون
الكراريس والقراطيس ايضا كلام الله مدخلية تامة فما ذكره و
ايضا القول بان لتفاصيل التسمية مدخلا في ذلك البعد ظاهر
المعنى اذ الظاهر ان محال التسمية لو تركت خالية ولم يكتب فيها
لكانت ضخامة المصحف وتخنها بحالها نعم لها مدخل ما في ثقلها
بواسطة ان الجسم المدادي ثقيل في الجملة بناء على التقل من الشيخ بقي
ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يدعي الاجماع والوفاق على ان ما بين
الدفتين كلام الله مع ان الصحابة اختلفوا في بعض ما بينهما اذ
روى ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران
مع انها اشهر سورة واجاب عنه الامام الرازي بان هذه الرواية
مختلقة لانه قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي جمع القران
لكن يرده ما نقل عن ابن حجر انه صح عنه الانكار في المعوذتين وانه
كان يحكها من مصاحفه ويقول انهما ليسا من كتاب الله واما
الفاتحة فقيل لم ينكر قرانيتها بل لم يكتبها لعدم الحاجة عنده اذ كتابة
القران لخوف الفوت وهي لوجوب قراءتها محفوظة لكل مسلم و
منهم من اجاب بان انكار ابن مسعود كان قبل ان يتواتر عنده
والتواتر مما يختلف زمانه واشخاصه ويرده ما قال الامام
روى ان ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من
القران وبقي على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
ولم يعنفوه انتهى فنقول فمتى تواتر عنده ما لم يتواتر في قرب

من ثلثين

اذ للهاء ح

ولي ح

من ثلثين سنة واجاب صاحب المواقف عن اصل الاشكال بوجهين الاول
ان هذا الاختلاف مروي بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القران منقول
بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن عنده فتلك الاحاد مما لا يلتفت
اليه والثاني انه لا اختلاف ولا شك في نزوله على النبي صلى الله عليه و
سلم وانما الشك في مجرد كونه قرانا واعترض عليه بان تعريف القران
هو النظم المعجز المنزل من الله فعند الاعتراف بالنزول من
الله والاعجاز فلا يكفي مجرد كونه معجزا اذ لا يوجب كونه معجزا ان يكون
انزاله للاعجاز فلا يلزم من كونه منزلا من الله ومعجزا ان يكون قرانا
وجه ومن المجموع ونظيره ما ذهب اليه بعض الائمة في التسمية انها
ليست من القران لكنها كلام انزلت للتبرك في اوايل السور وقراءة
بل هي ابتداء كل امر ذي بال فكاف في قولهم ما بين الدفتين كلام الله
حيث لم يقولوا ما بينهما قران بل قالوا الكلام نوع ايما الى هذا
فان الكلام على هذا التحقيق اعم من القران وصدق الاعم على شيء لا يستلزم
صدق الاخص عليه وهو ظاهر فالاجماع على ان ما بين الدفتين كلام
فالاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله لا ينافي الاختلاف في ان
بعضها منه ليس بقران هذا قوله والوفاق على اثباتها من اثبت
بعض الكتب ولما كان ههنا مجال ان يتوهم انه لم لا يجوز الوفاق
على اثباتها مع عدم كونها من القران لغرض من الاغراض ضم
اليه قوله مع المبالغة في تجريد القران اي عما ليس بقران فلو لم يكن
قرانا لما اتفقوا على اثباتها مع تحقق تلك المبالغة حتى لم يكتب لفظة
امين لئلا يتوهم كونه قرانا قوله والباء متعلقة بمحذوف اي الباء
في بسم الله لكونها من الحروف الجارة التي وضعت لافضاء معاني
الافعال او شبهها اي ما يليه لا بد له من متعلق واذ ليس هنا شيء
مذكورا فهو محذوف مقدر في نظم الكلام فان لم توجد هناك قرينة تدل
على خصوص المقدر فيقدر العام ويكون الظرف مستقرا وان وجدت
قرينة الخصوص يقدر الخاص ويقال له الظرف اللغو قوله تقديره
بسم الله اقرأ عدل عبارة الكشاف وهو اقرأ او اتلو لان تقدير
احدهما في قوة تقدير الاخر لترادفهما واتحادهما معنى والترديد يوهم
التغاير المعنوي قوله لان الذي يتلوه مقروء قال قدس سره هذا
بيان للقرينة المعينة فان حرف الجر وان اقتضى فعلا يجر معناه الى المجرور
لكنه لا يخطر دلالته مطلق الفعل فاحتيج في تعيينه الى قرينة اخرى في صلوح

واعجازه ح

ولا يتصور انكار قرانية واجيب بان القران عرف بالنظم المعتبر للاعجاز صح

لكن يرد عليه ان الاستدلال بالاجماع على انها كلام الله على كونها من القران كان مبنيا على التساوي بينهما فلا يتم الاستدلال على تقدير الاعمية صح

قيل ح

ما ذكره المص لان يكون قرينة معينة نظر لان الذي يتلوه كما وقع
عليه القراءة والتلاوة وقع عليه كثير من الافعال اذ هو ملفوظ
ومحدث ومصوت به ومولف وغير ذلك اقول المراد بالمقرو ما له مزيد
اختصاص بتعلق القراءة به ووقوعها عليه وهو القرءان فان القراءة اذا
اطلقت يتبادر منها قراءة القران بخلاف ما ذكر من الافعال فانه قيل
لفظت القران واحد ثه او الفته ثم المص غير ههنا ايضا عبارة الكشاف
وهي قوله لان الذي يتلو التسمية مقرو الى قوله لان الذي يتلوه مقرو لله وو
جهه ان المتبادر من التسمية المعنى المصدري وهو ليس بمراد ههنا
لان حرف الجر انما دخلت على العبارة المخصوصة فالمعنى الذي يتلو اى
يقع عقيب هذه العبارة المخصوصة وقولنا بسم الله فان قيل فالانسب
ان يقول لان الذي يتلوه قراءة لان المقصود افتتاح القراءة بقولنا
بسم الله قلت قال قدس سره اجيب عنه بما حاصله ان هذه العبارة
المخصوصة يتلوها شيئان احدهما من جنسها ويتلو ذكره ذكرها
وهو المقرو اعني الحمد لله مثلا والثاني من غير جنسها ويتلو وجوده
ذكرها وهو القراءة وتلوهما كل واحد منهما يستلزم تلو الاخر
فصرح بتلو الاول ليفهم الثاني مع المحافظة على التجانس والما قلنا
ههنا لان تسمية الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح فانه يتبع وجوده
ذكرها واما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم
ان يقال الذي يتلو التسمية مذبوح انتهى واعلم ان عبارة الفاضل
لكونها موافقة بعبارة الكشاف في اكثر اعواضعه انتحل اكثر شراح
الفاتحة ما ذكره شراح الكشاف سيما السيد قدس سره وقرروه على
وجه يترا اى انه من عند انفسهم ونحن ما رضينا بهذا بل نصرح بالنقل
قره مثل هذا الموضع قوله وكذا يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبتداء
كما اضمر القارى ههنا لفظ اقرأ بجعله التسمية مبتداء للقراءة
كذلك يضمر كل فاعل فعلا يجعل التسمية مبتداء له هذا ما يقتضيه
ظاهر العبارة ويرد عليه ان التسمية اى جعلت مبتداء للفعل
الحقيقي اعني الحدث كالقراءة والحلول والارتحال والمضمر انما
هو الفعل النحوي الدال عليه ففي الكلام اختصار اى يضمر لفظ
ما يجعل اه كذا افاده قدس سره وتبعه الباقون قيل عليه
هذا الاختصار انما يحسن لو كان المقدر مصدرا اقول المراد
بلفظ ما يجعل الذي يدل على ما يجعل اه ويشتق منه

قوله

قوله وذلك اولى من ان يضمر ابدا اى اضمار كل فاعل ما يجعل التسمية
مبتداء له اولى من ان يضمر في جميع المواد ابداء يريد به ترجيح ما اختاره
من تقدير خصوصيات الافعال المناسبة لكل مقام مقام ويتضمن
الرد على من زعم من النحاة ان تقدير الابتداء اولى فيقال مثلا
بسم الله ابتدائي القراءة والحلول والارتحال مستدلا على ذلك
بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال
فجعله مقدرا اولى والثاني ان فعل الابتداء مستقل عما قصده
بالتسمية من وقوعها مبتداء بها فتقديره اوقع في المعنى واستدل
المص على ما اختاره بوجه يتضمن الجواب عن وجهى الاستدلال المذكور
وحاصله ان مجرد اعمية المقدر واستقلاله بما قصد لا يفيد اولوية
تقديره ما لم يكن هناك ما يطابق المقدر ويدل عليه ليس فيما نحن
فيه ما يطابق ابدا او يدل عليه ثم ان النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها
لعدم ما يطابقه ويدل عليه بعطف يدل على يطابق فيكون المعنى لعدم
شيء يكون جامعا بين وصفى المطابقة والدلالة بان يكون ذلك الشيء
مطابقا لابداء ودالا على تقديره بخلاف اقراء فان الذي يتلو التسمية
لكونه مقروا يطابق اقراء ويدل عليه دلالة ظاهرة وفي بعضها لعدم
ما يطابق ابداء ولعدم ما يدل عليه بخلاف اقراء فان ما يتلوها يطابقه
لكونه مقروا ويدل عليه ايضا دلالة ظاهرة فان قلت وقوعها
حال الابتداء يدل على ان الذي يتلوها مبتدو به فيوجد هناك ما يطابق
ابداء ويدل عليه على نحو ما ذكرتم في اقراء سواء قلت المراد ما
يطابقه ويدل عليه بحسب خصوصية كل محل محل فان فيه رعاية حق
خصوصية كل مقام ولا شك ان محل القراءة مثلا من حيث انه محل
القراءة لا يوجد فيه الا ما يطابق اقراء ويدل عليه لان الذي يتلوها
من هذه الحيثية هو المقرو لا غير واما كونه مبدوا فلا اختصاص
له بمحل دون محل مع ان الوقوع في حال لو كفى قرينة على تقدير ما
يقتضيه تلك الحال لكفى وقوعها في النهاية قرينة على تقدير الانتهاء
ووقوعها في الوسط قرينة على تقدير التوسط وذلك مستبعد و
وقيل المراد على النسخة الاخيرة انه لا يطابق تقدير الابتداء موضعا
من مواضع ذكر متعلق باسم الله بخلاف القراءة فانها المذكور عند
عدم الحذف كما في قوله تعالى اقرا باسم ربك فيطابق هذا تقديره
اقرا لا ابداء وكذلك ليس هناك ما يدل على تقدير الابتداء

بان يكون قرينة عليه اذ القرينة ليست الا المقارنة بالفعل وهي
داعية الى تقدير ذلك الفعل لا الى الابتداء واما حديث انه يكفى
قرينة لتقدير ابتداء الحديث المشهور المستدعى للابتداء بالتسمية و
انه يترجح بالعموم فضعيف لان الحديث الشريف انما يستدعى
التلفظ بها فى ابتداء كل امر ذى بال ولا يستدعى ان يتعلق الباء بابتداء
وحديث العموم ايضا ضعيف لان الابتداء مخصوص بما اذا كان الفعل
ذا هوية اتصالية لها بداية ونهاية كالقراءة والحركة والاكل
والشرب واما الانيات كالوصول والاوصول وسائر ما لا هوية
اتصالية له فلا يستقيم فيها تقدير ابتداء كما لا يخفى واعلم ان بعض
ارباب الحواشى قال وههنا بحث اما فى تقدير اقرأ فلانه اخبار
عن القراءة ولا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالتسمية تلبس
القراءة بها اذ يجوز ان يكون الاخبار عن القراءة ملتبسا بها والقراءة
بغيرها وكذا لو قدر ابتداء اذ هو اخبار عن ابتداء القراءة اذ لا يلزم
تقديمها عليه ووقوعها فى ابتداء القراءة ولا تعلقها بها فالتقدير
ان لا يطابق اما ما قصد القاري ههنا اذ ظاهر ان مقصوده وقوعها
فى ابتداء القراءة التى هى امر ذو بال وكذا المسافر مثلا اذا تلفظ بها
لا يحسن تعلقها باسافر لانه اخبار عن السفر ومقصوده تلبس
السفر بها لا الاخبار عنه وكذا لو كان تقديره بسم الله ابتداء السفر
كان اخبارا عن ابتداء السفر ولا يلزم منه تقديم البسملة عليه
ووقوعها فى ابتداء السفر لجواز ان تلبس الاخبار
عن السفر بها وتلبس السفر بغيرها اقول لا يخفى على من انصف ان معنى
اقرأ واسافر وابدأ مثلا احدث القراءة واحدث السفر والابتداء و
بالكسرها وان مراد من قال بسم الله اقرأ او اسافر الا تسمية
القراءة والسفر ولا يخطر بباله الاخبار عنهما بل ربما يمكن ان يدعى
ان بسم الله افعل كذا لانشاء التبرك والتيمن مثل جملة الحمد لله
وايضا الاخبار انما هو بالنسبة الى السامع ولا شك ان القاري
من حيث انه قاري لا يقصد ان يخبر السامع عن قراءته نعم يتضمن
اقرأ مثلا الاخبار عن القراءة على تقدير عدم نقله الى الانشاء
لكن ليس ذلك معنى حاقى للفظ لما تقرر ان معنى الفعل
مركب من ثلاثة امور الحديث ونسبته الى الفاعل المعين وزمان
ذلك الحديث المنسوب قوله او ابتداء اه عطف على قوله ابتداء

اى

اضمار اقرأ ههنا كما هو اولى من اضمار ابدأ كذلك اولى من
اضمار ابتداء بالمصدر المضاف الى ياء المتكلم قوله لزيادة الاضمار
فيه اى وجه الاولوية ان فى تقدير المتعلق مصدرا مضافا زيادة
اضمار ليست فى تقدير اقرأ لان مجرد تقدير ذلك المصدر
الباء متعلقة به لا يكفى لانه ح يكون تركيبا تقييديا بل لا بد من تقدير
ركن آخر يتم الكلام مثلا حاصل او حاصل بخلاف الفعل فانه
يتم به الكلام لا احتياج اضمار امر آخر ولا يجوز ان يكون اعلى
ان يجوز تقديره ابتداء وهو عدم ما يطابقه ويدل عليه
يتحقق فى تقدير المصدر اجتماع زيادة امر هى اضمار ركن آخر
للكلام سوى اضمار ذلك المصدر وفيه انه يجوز ان يجعل زيادة
الاضمار دليلا لا اولوية اضمار اقرأ من اضمار ابدأ لان يحصل
الثانى ابدأ فى القراءة بسم الله هذا كلامه اقول ان اراد انه
يجوز ذلك الجعل فى عبارة المحشى فلا مجال له فيها وهو ظاهر وان
اراد انه يجوز فى نفس الامر مع قطع النظر عن عبارة المحشى
فيرد عليه ان محصل الاول ايضا اقرأ مستعينا او متبركا باسم
الله كما صرح به المفيد فقبل هذا ابسطه كما اجمل سابقا على ان
الظاهر ان محصل الثانى اوقع البداية بسم الله من غير تقدير
قولنا فى القراءة قوله وتقديم المعمول ههنا اوقع يريد بيان
وجه تقدير العامل ههنا مؤخرا المستلزم لتقديم المعمول الذى حقه التأخير
مع ان الواقع فى بعض صور ذكر العامل هو تقديم العامل على ما
هو الاصل كقوله تعالى اقرأ باسم ربك فقوله ههنا اى فى التسمية
الواقعة فى اوائل السور الكريمة احترازا عن مقام يكون فيه تقديم
العامل اولى كما فى اقرأ باسم ربك لان الاهم هناك فعل القراءة فلذلك
صرح بها وقدمت لا الابتداء بالاسم كما فى البسملة ومعنى قوله
اوقع ازيد وقعا عند السامع من تقديم العامل فانه ان كان فيه
الاصل الواقع بناء على ان من قال اقرأ بسم الله فلا لايته على تلبس
قراءته بسم الله يحصل له وقع فى قلب السامع الا ان الواقع الحاصل
على تقدير تقديم المعمول ازيد منه وسيجيء وجه قوله كما فى قوله
تعالى بسم الله مجريها ومرسيها قال المحشى فى تفسير هذه الآية الكريمة
متصل باركبوا حال من الواو اى اركبوا مسمين او قائلين بسم الله
وقت اجرائها وارسائها او مكانهما على ان المجرى والمرسى للوقت

وجعل ح

بسم الله

ولا يجوز ان يكون
ابتدائى مبتدأ و
بسم الله خبره كما
توهم اذ يمتنع ان يتعلق
الظرف ح بابتدائى فيكون
مستقرا ويجوز ح

ذلك ح

اوالمكان او للمصدر والمضاف محذوف كقولهم ابنك حقوق النجم
وانتصابهما بما قدرناه حالا ويجوز رفعهما بسم الله على ان المراد
بهما المصدر او جملة من مبتداء او خبر اى اجراءه او حال بسم الله على
على ان بسم الله خبر او صلة والخبر محذوف انتهى فالاية اغا يكون
تمثيلا لما نحن فيه على الوجه الاخير اعنى ان يكون بسم الله صلة اى
متعلقة بالمصدر والخبر محذوفا واما على سائر الوجوه فلا فمن
قال ان هذا الكلام مبنى على ان يجعل قوله تعالى بسم الله خبر مجراها
فقد وهم لان الظرف ح يكون مستقرا والعامل محذوف فلا يكون
معمولا متقدما للمصدر نعم يكون نظيرا لما نحن فيه من حيث ان فى
كل منهما تقديم ما حقه التاخير مع قطع النظر عن كونه معمولا او غيره
ولعل ان معمول المصدر لا تقدم عليه فعلى تقدير كونه مصدرا لا يكون
مبتداء فتقدم عليه خبره كما توهم البعض فى بعض الحواشى مع
مخالفته لما جوزه البعض من كونه صلة للمصدر يرد عليه ان
الحق جواز تقديم معمول المصدر عليه اذا كان ظرفا لانه مما
يكفيه رائحة الفعل **قوله** لانه اهم تعليل لقوله اوقع والضمير راجع
الى المعمول ونظم الدليل هكذا المعمول هٰهنا اهم وكل ما هو اهم تقديمه
اوقع فتقديم المعمول هٰهنا اوقع ثم ان المحشى حيث اكتفى بقوله لانه
اهم ولم يبين وجه الاهمية اراد بالاهمية بحسب اعتناء المتكلم فان
ذكر الله نصب عين المؤمن وبه يطمئن قلبه فمعنى قوله لانه اهم
لان المعمول مهما وهو اسم الله نصب عين المؤمن وبه يطمئن قلبه لانه
اهم لان المعمول معين وهو اسم الله نصب عين المؤمن لا يخطر
بقلبه شئ الا وقد خطر هو قبله واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر
من انه لا يكفى ان يقال قدم لانه اهم من غير ان يذكر ثم كان
فانما هو فى الاهمية المطلقة الشاملة كما فعله فى الكشاف وحيث علل
الاهمية بالدلالة على الاختصاص فالتخالف بين كلامى الفاضل والكشاف
لاختلاف النظرين ونظر المحشى ادق لانه جعل الدلالة على الاختصاص
وجها مستقلا للتقديم لا نكتة للاهمية بنفسه **قوله** وادل على الاختصاص
هذا مع ما عطف عليه من قوله وادخل فى التعظيم اوفق للوجود
معطوف على قوله اوقع فيكون تقديم المعمول معللا بوجوه اربعة
اوجه ولا يحسن عطفه على قوله اهم ليكون الاوقعية معللة باربعة
اوجه لان المعطوف عليه وان كان قريبا لفظا الا انه بعيد من حيث

القائل الشيخ داده

من حيث المعنى لان الضمير لانه راجع الى المعلل ادل على الاختصاص
وادخل فى التعظيم واوفق للوجود ومعلوم ان ما هو كذلك انما
هو تقديم المعمول لا المعمول نفسه لا ان تقييد كل من المعطوفات
بقولنا باعتبار تقديمه ووجه دلالة التقديم على الاختصاص
على ما بينه قدس سره هو ان المشركين كانوا يبدؤن فى افعالهم باسماء
الهتهم فيقولون عند الشروع باسم اللات والعزى وكان هذا
التقديم منهم بمجرد الاهتمام الناشئ بقصد التبرك التعظيم لا
للاختصاص لم اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله بل كانوا يشركون
به ايضا فوجب على الموحد ان يقصد لمقارنة قطع الشركة الاصنام
كيلا يتوهم منه تجوز الابتداء باسمائها فيكون قصر افراد فانه يكفى فيه توهم الشركة
ولا يجب اعتقاد الشركة انتهى واما دليته المشترة بتحقق اصل الدلالة
على الاختصاص فى صورة تقديم العامل ايضا هو ان التخصيص لازم
لتقديم المعمول غالبا على ما صرحوا به بخلاف العامل فانه قد يعرض
له الدلالة على التخصيص باعتبار ما يقارنه من العوارض كالتقييد و
ارادة الحصر ودلالة المقام فدلالة تقديم المعمول عليه لكونه لازما له
اقوى واظهر من دلالة تقديم العامل عليه لعدم لزومه وتوقفه على
ما يلحقه من الامور الخارجة **قوله** وادخل فى التعظيم يعنى ان مجرد
ايقاع القراءة باسمه وان كان له دخل فى تعظيمه الا انه لجرى العرف على
تقديم الاشرف فالاشرف كان فى تقديمه مزيد مدخلية فى التعظيم
قوله واوفق للوجود اى تقديم المعمول اوفق لما عليه الوجود فى
نفسه وبينه بقوله فان اسمه تعالى مقدم على القراءة اى فى الوجود
لان مسماه لكونه واجب الوجود المقتضى لكونه قديما مقدم على
على جميع الممكنات واسم المقدم مقدم فاسمه تعالى مقدم على القراءة التى
هى ايضا من جملة الممكنات فلو قدم فى اللفظ ايضا لكان الوجود
اللفظى على وفق الوجود فى نفسه وفى صورة تقديم العامل وان كان
موافقا ايضا بوجه ما لما عليه الوجود لكونه مقدما على القراءة وغيرها
مما شرع فيه بعد البسملة الا انه مؤخر عن الفعل ففى صورة تقديم
المعمول زيادة موافقة للوجود فى نفسه لتقدمه على الفعل ايضا
وقد يقال صيغ التفضيل فى هذا المقام منسلخة عن الزيادة
ومستعملة بمعنى اسم الفاعل فتخف مؤنة التوجيه فتبصر كيف و
قد جعل انه لها اشارة الى ما يدل على تقديم اسمه تعالى على القراءة دلالة

ظاهرة اى كيف لايكون اسمه تعالى مقدما على القراءة وقد جعل الة لها بناء على ان الباء للاستعانة والالة مقدمة فى الوجود على ما هى الة له لانها يستعان بها فى ايقاعه قيل لايصح جعل اسم الله الة لقراءة الفاتحة عند من يجعل بسم الله جزء من الفاتحة كما اختاره المص والجواب بان الالة ليست لفظ اسم الله بل ذات يصدق عليه مفهوم اسم الله وهو ساير الاسماء الحسنى اذ المستعان به هو الذات كما افصح عنه قوله تعالى واياك نستعين وافيد فى الجواب ان المراد انه الة لقراءة ما يتلوه وكونه جزء من الفاتحة لاينافى جعله الة لقراءة ما بعده انتهى وهو كما ترى قوله من حيث ان الفعل لايتم الخ اشارة الى ما يتوهم لان جعل اسمه تعالى الة يستلزم التبعية والابتذال فينافى التعظيم والاجلال وحاصل الدفع ان الالية كما تستلزم التبعية يستلزم كونها موقوفا عليه والملحوظ ههنا هو هذه الجهة فلا منافاة قوله لقوله عليه السلام كل امر ذى بال تعليل لقوله ولا يعتد به شرعا واما ان الفعل لايتم بدونه فلا يحتاج الى تعليل لان ملاحظة مفهوم الالة كافية فى ذلك بنص ومعنى الحديث الشريف ان كل امر ذى شان وشرف لم يبدا ذلك الامر حين ابتدائه باسم الله فهو ابتر اى ناقص لايعتد به وقد روى بدل الابتر الاقطع والاجزم والمراد من الكل واحد وهو النقصان وفقد البركة وقد يتوهم ان الابتداء بقولنا بسم الله ليس ابتداء باسم الله بل ابتداء بالباء ولفظ اسم وليس الشىء منهما اسما لله تعالى واجاب عنه قدس سره بان تصدير الفعل باسم الله لايكون الا بذكر اسمه ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله مثلا والثانى ان يذكر لفظ دال على اسمه كما فى التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسم لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلق فيستفاد ان التبرك او الاستعانة بجميع اسمائه واما الباء فهى وسيلة الى ذكره على وجه يوذن بجعله مبدا للفعل فهى فى تتمة ذكره على الوجه المطلوب انتهى فتصدير الفعل وابتداؤه باسمه يدل على ان المراد ذكر اسمه باحد الوجهين فلذا لم يدرج المص لفظ الاسم ههنا كما ادرجه صاحب الكشاف حيث قال حيث يصدر بذكر اسم الله تصريحا بالمراد فان قلت فما وجه ترجيح الوجه الثانى على الوجه الاول قلت سيجىء وجهه فى كلام المص حيث قال وانما قال بسم الله ولم يقل بالله الخ قوله وقيل للمصاحبة عطف على ما يفهم من قوله الباء

وقد جعل

وقد جعل الة لها فانه يتضمن كون الباء للاستعانة كانه قال الباء للاستعانة قيل للمصاحبة فاشار اولا الى ان المختار عنده للالة حيث لم يصرح بها بل ساقها مساق الامر المقرر المعروغ عنه واكتفى بدلالة الحديث الشريف عليه لانه يدل على ان الفعل بدون التسمية وان كان موجودا لكنه لعدم الاعتداد به شرعا كالمعدوم فنسبتها الى الفعل كنسبة القلم الى الكتابة فكما ان الكتابة بدون القلم لاتوجد كذلك الفعل بدون التسمية لاتوجد الا ان الاول لايوجد وجودا حسيا وما نحن فيه لايوجد وجودا شرعيا ثم مرض القول بكونه للمصاحبة لكونه خلاف ما يدل عليه الحديث ففيه تعريض على الكشاف ايضا حيث رجح كونها للمصاحبة لانه قال بعد ما جوز الامرين وهذا الوجه اغرب واحسن وبينه قدس سره فقال اما انه اى الوجه ادخل فى لغة العرب وافصح وابين فلان باء المصاحبة والملابسة اكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسيما فى المعانى وما يجرى مجراها من الاقوال واما انه احسن اى اوفق لمقتضى المقام فلوجوه الاول ان التبرك باسم الله تادب وتعظيم له بخلاف جعله الة فانها مبتذلة وغير مقصودة بذاتها الثانى ان ابتداء المشركين باسماء الهتهم كان على وجه التبرك فينبغى ان يرد عليهم فى ذلك الثالث ان الباء اذا حملت على المصاحبة والملابسة كانت ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الالة الرابع ان التبرك باسم الله معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدى به فى اموره والتاويل فى كونه الة لايهتدى اليه لا بنظر دقيق اعلى ان كون اسم الله الة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالاخرة الى التبرك وليس فى اعتباره زيادة معنى يعتد به انتهى والناظرون فيه افترقوا الى مجيب ومعترض فطولوا الكلام تطويلا لايكاد يمتنع عن الاحاطة فاعرضنا عنه مخافة ان يفضى الى الملالة قوله والمعنى اى معنى قولنا بسم الله على تقدير كون الباء للمصاحبة متبركا باسم الله اقرا اى اقرا ملتبسا باسم الله على وجه التبرك فقوله متبركا لبيان ان التلبس على وجه التبرك لا لبيان متعلق الباء فان الباء سواء كانت للالة او للمصاحبة وانما تتعلق بالقراءة لكن المقصود فى كل منهما ان يتوسل اليها ببركة الاسم الشريف فالمرجع هو التبرك كما اشار اليه قدس سره

قوله وهذا وما بعده الى اخر السورة مقول على السنة العباد الخ
اورد صاحب الكشاف هذا الكلام جوابا عن سوال فرعه
على الوجه المختار عنده من كون الباء للمصاحبة حيث قال بعد
ما رجحه وهذا اعرب واحسن فان قلت فكيف قال الله
تعالى متبركا باسم الله اقراء قلت هذا مقول على السنة العباد
الخ ولما كان مساق هذا الكلام موهما لاختصاص السوال
بالوجه المختار عنده وكان السوال متوجها على الوجه الاخر
ايضا لان الاستعانة ايضا لا تتصور منه تعالى الا بان ساق
المص كلامه على نحو لا يوهم الاختصاص بوجه دون وجه حيث اورد
جملة مستانفة لدفع السوال ولم يفرعه على ما نقله بقوله قيل كما
فعله في الكشاف فان قلت في كلام المص ايضا ما يوهم الاختصاص
بالوجه الاخير حيث قال ليعلموا كيف يتبرك باسمه فعلى ما ذكرت من عدم
الاختصاص كان الظاهر ان يقول ليعلموا كيف يستعان او
يتبرك قلت قد نقلنا عنه قدس سره ان مرجع الاستعانة باسم الله
وجعله آلة للفعل بالاخرة الى التبرك فان قال ههنا ايضا في اصل
الحاشية قوله فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقراء تفريع
على الوجه المختار وان كان السوال متوجها على الوجهين ثم
كتبت في الحاشية بل يجوز ان يكون متفرعا على الوجه الاول
ايضا لانه يتضمن التبرك انتهى تحنن قال قول المص وهذا
وما بعده مقول قيل هو جواب عما يقال كيف قال الله تعالى
متبركا باسم الله اقراء كما سيظهر من النظر في الكشاف فقد ضيع
ما قصده المص بتغيير اسلوب الكشاف من عدم اختصاص
السوال بالوجه الاخير ثم ان صاحب الكشاف مثل كونه مقولا
على السنة العباد بان يقول الرجل الشعر على لسان
غيره وبما اذا امرك انسان ان تكتب رسالة من جهته الى غيره
فانك تكتب كيف تكتب هذه الاحرف وانما تفعل على لسان الآمر قوله
كيف يتبرك باسمه قال قدس سره اي باي عبارة يتبرك فهو سوال عن كيفية التبرك
والوقوع في تعليم الجواب اعني قولك بسم الله انما يصلح جوابا عن نفس
التبرك باسمه لا عن كيفيته فلا بد ان يعتبر العبارة ويحرف الكلام عن
السوال عن الكيفية الى السوال عن العبارة ثم ان علم العباد
بانه كيف يتبرك باسمه يحصل من قوله بسم الله الرحمن الرحيم وبانه

كيف

كيف يحمد على نعمه يحصل من قوله الحمد لله الى قوله اهدنا وبانه سائل من فضله
ان يستفاد من قوله اهدنا الصراط المستقيم الى آخر السورة قوله وانما
كسرة ومن حق الحروف المفردة ان تفتح اي انما كسرة الباء
في بسم الله مع انها من الحروف المفردة ومن حق الحروف المفردة
ان تفتح فمن حق الباء ان تفتح اما انها من الحروف المفردة فبيانه
ان الحروف تطلق تارة على ما يتركب منه الكلمات وتسمى حروف المباني
وحروف الهجاء وتطلق تارة على ما يقابل الاسماء والافعال وتسمى حروف
المعاني لكونها موضوعة بازاء المعاني وهي تنقسم الى مفردة وهي ما جاء
على حرف واحد كالباء واللام والواو والكاف ومركبة وهي ما جاء على حرفين
فصاعدا كمن والى وليت وكان واما ان من حق الحروف المفردة ان
تفتح اي تبنى على الفتح فلان الحرف مبني الاصل والبناء لعدم اختلافه
بتعاقب العوامل كان الاصل فيه السكون لخفته فان الدائم بالخفيف
اولى وايضا لما كان البناء مقابلا للاعراب الذي اصله ان يكون و
جوديا لكونه اثر العامل وعلما للمعاني كان اصله ان يكون عدميا لما
تقرر في محله ان اشد اقسام التقابل تقابل الايجاب والسلب فاشارة
فيما عداهما تابعة لمنافاتهما ولما تقرر البناء على السكون في الحروف المفردة
لانها من حيث انها كلمة براسها مستقلة لوقوعها في ابتداء الكلام و
تعذر النطق بالابتداء بالساكن فحقها ان يبنى على الفتح الذي هو اخت
السكون في الخفة وان كانت الكسرة ايضا اختا له في قرب
المخرج لانها ذوات كثيرة الدور على الالسنة فاستحقت الاخف
قوله لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر تعليل لقوله وانما كسرة القول
ان تفتح فالمعنى عدل في الباء الجارة عما هو الاصل من البناء على الفتح الى
الكسر لاختصاص الباء بلزوم الامرين الحرفية والجر فاضافة
اللزوم الى الحرفية والجر ان جعلت من اضافة المصدر الى المفعول
بمعنى انها مختصة بكونها لازمة للحرفية والجر كانت الحرفية
والجر ملزومتين فلا يصح حمل اللزوم على مصطلح الحكماء لانه يستلزم
ان لا يتحقق الحرفية والجر بدون الباء لامتناع وجود الملزوم
بدون اللازم وان جاز العكس واللازم باطل فيجب ان يحمل
اللزوم على المعنى العرفي وهو عدم مفارقتها عنهما بمعنى انها
لا توجد بدونهما يقال لزم فلان بيته اذا لم يفارقه ولم يوجد في غيره
ومنه قولهم ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام اي لا توجد بدونها

وقد يكون معنى قوله لاختصاصها بلزوم اه لتفردها و
امتيازها من بين الحروف المفردة بعدم مفارقتها عن الحرفية
والجر وعدم وجودهما بدونها فتكون الباء داخلة على المحققين
كما في اختص بزيد وان جعلت من اضافة المصدر الى فاعلها
بمعنى انه مختصة بكون الحرفية والجر لازمتين لها كانت الباء
ملزومة لهما فيجب حمل اللزوم على المصطلح الحكماء لان
الحرفية والجر لازمتان للباء يمتنع وجود الباء بدون الحرفية
والجر وان تحققت الحرفية والجر بدون الباء على ما هو شأن
اللازم الاعم والاختصاص ايضا بمعنى الامتياز ثم ههنا مقدمة
اخرى مطوية وهي ان كلا من الحرفية والجر يناسب الكسر فينتظم
الدليل هكذا الباء يلزمها الحرفية والجر فكل منهما يناسب
الكسر فلذا كسرت اما المقدمة الاولى فظاهر لان الباء لم يجئ
الا حرف جر بخلاف ساير الحروف فانها قد يجئ اسما كما بين
في النحو واما المقدمة الثانية فوجه مناسبة الجر الكسر حصول
التوافق بين حركة الباء وبين اثرها واما ايضا مناسبة الحرفية
للكسر فلاقتضاء الحرفية السكون وكون الكسر احتمال السكون
وكون الساكن اذا احرك حرك بالكسر ثم ان مجموع الحرفية والجر
معا دليل واحد لا كل واحد منهما فلا يرد النقض بواو العطف
وفاء اللازمتين للحرفية ولا بكاف التشبيه اللازمة للجر لكن
بقي النقض بواو القسم وتائه لوجود مجموع اللزومين
في كل منهما واجيب بان عملهما بنيابة الباء فكان الجر
ليس اثرا لهما **قوله** ولام الاضافة هي اللام الجارة فان
الحروف الجارة تسمى حروف الاضافة ايضا لكونها موضوعة
لافضاء معاني الافعال الى الاسماء والافضاء الاضافة
داخلة على المظهر قيد به لانها اذا دخلت على المضمر كانت
مفتوحة لان الفرق بينها وبين لام الابتداء حاصل بحسب
المدخول عليه فان لام الابتداء لا تدخل الا على المرفوع فالضمير
بعدها لا يكون الا منفصلا مثل لهو بخلاف لام الاضافة
فان الضمير بعدها مجرور متصل واما لام الاستغاثة نحو
لام التعجب ولام التهديد فهي وان كانت داخلة على
المظهر لكنه واقع موقع المضمر الخ كاف ادعوك ولذا

فتحت

فتحت **قوله** للفصل بينها وبين لام الابتداء هي اللام المفتوحة
الداخلة على الجزء الاول من الجملة الاسمية مبتدأ او خبر
او معمولا للخبر او على خبر ان او اسمها اذا فصل بينه وبينها اذا
كان معمولا للخبر مطلقا وبشرط ان يكون الخبر الذي يدخله
اللام اسما او مضارعا او ماضيا مع قد او غير منصرف ولا يكون
منفيا فان قلت فلم لم يعكس مع ان الفرق حاصل ايضا قلت
اثر لام الاضافة لما كان جرا ناسب ان يكون مكسورة لتوافق
حركة العامل اثره **قوله** من الاسماء التي حذفت اعجازها
بفتح الهمزة جمع عجز بفتح المهملة وضم المعجمة وهو الاخر
فاصل اسم سمو بكسر السين كنصيف او سمو بضمها كعضو
ثم ان المص عدل ههنا عن عبارة الكشاف حيث قال والاسم
احد الاسماء العشرة التي بنيت اوائلها على السكون لان
انحصار الاسماء التي بنيت اوائلها على السكون في العشرة
غير مقطوع حتى ان صاحب الكشاف صرح في المفصل بانها
احدى عشرة وهي ابن وابنة وابنم واثنان واثنتان وامرء و
امرءة واسم واست وايمن الله وايم الله وايضا كل مصدر كان
بعد الف فعله الماضي اربعة احرف فصاعدا مثل احمرار و
استخراج يبنى اوله على السكون **قوله** لكثرة الاستعمال اي
لا لعلة موجبة للحذف والا لكان الحرف الاخير منويا لا
منسيا فيكون محلا للاعراب فلا يصح جريان الاعراب على
ما قبله ولهذا يكون اعرابه تقديريا كما في عصا واذا حذفت
بمجرد التخفيف الذي يقتضيه كثرة الاستعمال كان منسيا و
يصير ما قبله محلا للاعراب اليد ودم واخ واب **قوله** وبنيت
اوائلها على السكون ينبغي ان يحذف نفس الاوائل كالاواخر
لئلا يلزم زيادة الاجحاف في الكلمة بمجرد التخفيف بل اكتفى
بحذف حركتها وابقائها على السكون لتكون محفوفة بالحذف
بالتخفيف بلا لزوم محذور زيادة الاجحاف **قوله** واذا دخل
عليها مبتدأ بها همزة الوصل عطف على بنيت اي
ادخلت همزة الوصل على تلك الاوائل حال كونها واقعة
في الابتداء ولم يكتف بان يقول ادخل عليها الهمزة بل اضاف
الهمزة الى الاصل يشعر بسقوطها في الدرج فلا ينافي التحقيق

المطلوب في حذف الاعجاز وتسكين الاوائل قوله لان من دابهم
ان يبتدوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن تعليل بقوله وادخل عليها
الخ قال قدس سره التعليل بذلك دون الامتناع اشارة الى جواز الابتداء
بالساكن وهو الحق ومن قال بامتناعه لا يسمع منه الاحكاية عن لسانه
نعم يمتنع الابتداء بالمدات الا ان ذلك لذاتها لا لسكونها انتهى و
تبع قدس سره في ذلك السكاكي حيث قال في قسم الصرف من المفتاح
التزام تحريك الفاء اما لامتناع سكونه عند بعض اصحابنا او لاداية
الى الكلفة عند اخرين وهو المختار واما امتناع الابتداء بالالف و
الياء والواو المدتين فلذواتها عندي ودعوى امتناع الابتداء بالساكن
فيما سواها حتماً غير مرغمنا ممنوعة اللهم الا اذا حكيت على لسانك
لكن ذلك غير مجد عليك انتهى وتمام تحقيق هذا البحث وتفصيله في شرح
المواقف فليطالع ثمه بقي انه لما لم يمتنع الابتداء بالسكون فلم جرى
دابهم على الابتداء بالمتحرك والوقوف على الساكن فبينه صاحب
الكشاف بقوله لسلامة لغتهم عن كل لكنة وبشاعة ولوضعها على
غاية من الاحكام والرصانة وقال قدس سره الاول علة للابتداء بالمتحرك
دون الساكن اذ في الابتداء بالساكن لكنة وعي في اللسان وبشاعة
اي اخذ بالحلق علة للوقف على الساكن دون المتحرك لان الوقف كالنزع
عن البناء والاعمال الاقلق فيه ولا اضطراب فغاية الاحكام والرصانة
يقتضي ان لا يتوقف على المتحرك لان الحركة تقلق الحرف وتزعجه عن مخرجه كما
يشهد به الوجدان قوله ويشهد له تصريفهم وفي بعض النسخ تصريفه
على ان يكون المصدر مضافا الى المفعول اي يدل دلالة ظاهرة على كون
الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز لا المحذوفة الاوائل كما ذهب اليه
الكوفيون تصريفهم اي تحويلهم اياه الى امثلة مختلفة لا يقع شيء منها الا
بعد جعل المثل الاسم سمى الاوسم مثل تحويله عند قصد الجمع الى اسماء واسامي
كلاهما جمع اسم الا ان الثاني جمع الجمع لانه جمع اسماء جمع اسم صرح به في
القاموس ومثل تحويله الى سمي بضم السين وفتح الميم عند قصد تصغيره
ومثل تحويله الى سميت عند قصد بناء الفعل الماضي المسند الى
ضمير المتكلم او المخاطب فلو كان اصله وسم وسماً على
ما ذهب اليه الكوفيون لجمع على اوسام وصغر على وسيم وبني الفعل
الماضي المسند الى ضمير البارز منه على وسمت لان كلا من التصغير
وجمع التكسير ترد الاشياء الى اصولها وكذا في بناء الفعل الماضي

المسند

يكونه ع

الكاف

المسند الى البارز يظهر الاصل البتة مثل رميت وغزوت
فاسماء اصله اسماو قلبت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف وكذلك اسامي اصله
اساميو وسمي اصله سميو وسميت اصله سموت قلبت الواو في الكل ياء لتطرفها
ووقوعها رابعة على ما تقرر في محله قوله ويجيء سمى كهدى لغة فيه اي وقد يشهد
لما ذكر مجيء سمى على وزن هدى حال كونها لغة في الاسم فانهم قالوا في الاسم خمس لغات
اسم بكسر الهمزة واسم بضمها وسم بكسر السين وسم بضمها وسمى على وزن هدى
فاصل سمى سمو قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكنان
الالف والتنوين فحذفت الالف ووجه شهادته لم يجيء في مثال ناقص قوله
والله اسماك اي سماك الى مباركا والاسم المبارك ما يتفاول به قبره مثل محمود
سعيد ومبارك تبرك الله به اي اختارك الله بهذا الاسم المبارك ايثارك اي
اختيارك به تنسك والالف للاشباع لتجانس قوله مباركا قوله والقلب
بعيد ترنيف لما اجاب به الكوفيون عن التمسكات المذكورة للبصريين حيث
ما ذكرتم اذ يجوز ان يكون اصله وسم فاخر الواو الى الاخر فصار سمو ثم جمع
وصغر وصيغ منه سميت وسمى بعد قلب الواو عن مكانه الاول الى الاخر و
يسمى قلبا مكانيا ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الجزم بان اصله سمو
والا يلزم الترجيح بلا مرجح وحاصل الترنيف انه احتمال بعيد لكونه
خلاف الاصل لان الاصل في كل كلمة ان تثبت كل حرف منها في
مكانها فلا يعدل عن الاصل الا بضرورة داعية ولا ضرورة مع
وجود الوجه الصحيح ومع بعده غير ممكن دائما وجميع تصاريف
الكلمة فان التصغير وجمع التكسير يرد ان الشيء الى اصله فلا يتصور
فيهما مخالفة الاصل فالترجيح معنا قوله واشتقاقه من السمو
عطف على قوله من الاسماء التي حذفت اعجازها اي الاسم عند البصريين
من المحذوفة الاعجاز ومشتق من السمو كالعلو وزنا ومعنى فان قلت
كونه من تلك الاسماء يدل على ان اصله سمو بالتخفيف وكسر السين
او ضمها كان اصله بنو فينافي كونه مشتقا من السمو المشدد
لان المشتق منه اصل للمشتق قلت الاصل اعم من المشتق
منه ومادة الافتراق الاصل الاعلالي فان قوم مثلا
اصل بحسب الاعلال لقام ولكنه ليس مشتق منه له بل اصله
الاشتقاقي هو القيام لان الفعل مشتق من المصدر فكما
يصدق ان اصل اسم سمو بالتخفيف وان اسم مشتق من السمو
بالتشديد فلا منافاة وقس على هذا قوله واشتقاقه من

قام قوم دنا قام
مشتق من قوم

السمة عند الكوفيين فانه لا ينافي كونه اصله عندهم هو الوسم
قوله لانه رفعة للمسمى وشعار له بيان لوجه المناسبة المعنوية المصححة
بجعل الاسم مشتقا من السمو بمعنى العلو والرفعة والمراد انه
سبب لرفعة المسمى وزينة له من حيث ان ما لا اسم له لا يعبأ
بشانه ولا يعد شيئا كما يقال لمن لا يلتفت اليه ولا يعتد بشانه
فلان لا اسم له والاشعار لان الشعار بفتح الشين وكسرها
ما يلي الجسد من الثياب وهو مما يزينه وزينة الموجود بكونه
في التعداد وقد يطلق الشعار على العلامة وليس مرادا بل المراد
ما ذكر فلا يرد ان الشعار يناسب الوسم فالمناسب ذكره معه
ثم ان المراد بالاسم المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف
ايضا لا ما يقابل الفعل والحرف فانه مصطلح النحاة ومن
السمة بكسر السين بمعنى العلامة معطوف على قوله من السمو
اي والاشتقاق عند الكوفيين بمعنى ان اصله الاشتقاقي السمة
بتعويض التاء عن الواو المحذوفة بعد نقل حركتها الى ما بعدها فان
اصل السمة وسم بكسر الواو فنقلت كسرة الواو الى السين ثم
حذفت وعوضت عنها التاء فصارت سمة قوله واصله اي
اصل الاسم بحسب الاعلال عندهم وسم بفتح الواو وحذفت الواو
لكثرة الاستعمال الموجبة للتخفيف المقتضي للحذف ثم عوضت
عنها همزة الوصل لئلا يلزم اجحاف الكلمة وكسرت لانها تراد
ساكنة والساكن اذا حرك حرك بالكسر قوله ليقل اعلاله
يعني ان الكوفيين انما جعلوا اصله وسم وسما لا سمو بالتخفيف
كما فعل البصريون ليقل اعلاله فان الاصل عدم الاعلال و
القلة يناسب العدم ووجه قلة الاعلال ان اعلاله على تقدير
كون اصله سمو بحذف الواو واسكان السين وتعويض الهمزة
الوصل في اوله عما حذف في اخره واما على تقدير كون اصله و
سما فلا حاجة الى الاسكان لكون السين ساكنة فقوله ليقل
اعلاله علة بجعل اصل اسم الوسم وجوز ان يكون علة للتعويض
اي عوض الهمزة من الواو ليقل اعلاله اي تغييره لان اصل الحذف
يوجب النقصان في اجزاء الكلمة وحذف هذا الحرف يوجب
زوال خصوصية المحذوف وبالتعويض ينجبر النقصان فيقل
التغيير بخلاف ما اذا جعل اصله سمو فان زيادة الهمزة هناك

كان

٥ الجسد ٤ الوسم ٤

لرفع الابتداء بالساكن لا للتعويض ورد ما تجويز ان يكون علة
لقوله من السمة ويكون المراد قلة الاعلال بالنسبة الى كونه من السمو
اذ الاعلال على الاول في اوله فقط وعلى الثاني في اوله واخره معا فاقول
فيه نظر اذ على الاول ايضا في اخره اعلال كاوله بحذف التاء الا ان المحذوف
من السمو الحرف بحرف الاصلي ومن السمة التاء الزائدة المعوضة
عن الواو المحذوفة في الاول ثم انك قد عرفت ان الاصل الاعلالي للسمة
هو الوسم بكسر الواو فاشتقاقه الاسم من السمة يؤل الى اشتقاقه
من الوسم بالكسر وبهذا يوفق بين قول من قال ان الاسم مشتق من
السمة عندهم كالمصنف وبين قول من قال انه عندهم مشتق من الوسم
بالكسر فخلاصة الكلام وزبدة المرام في هذا المقام ان للاسم عند كل
من الفريقين اصلان اعلالي واشتقاقي فاصله الاعلالي الوسم بالفتح
والاشتقاقي السمة التي اصلها الاعلالي الوسم فاصله الاشتقاقي عندهم
بالاخرة الوسم بالكسر قوله لم يعهد داخلة على ما حذف صدره
في كلامهم اي لم يعهد تعويضها في الاول عما حذف في الاول ايضا
واما الذي عهد في كلامهم تعويضها في الاول عما حذف في الاخر كابن
اصله بنو حذفت الواو في الاخر وعوضت عنها همزة الوصل في
الاول واما حذف صدره فالذي عهد فيه ان يعوض عنه التاء
في الاخر العدة وزنة وصفة واصلها وعد ووزن ووصف
فحذف صدرها وعوض عنه التاء في الاخر ثم حركة الواو الى
بالكسر لكونها ساكنة لا يقال هذا منقوض بصيغة الامر الحاضر
فان اصل اضرب تضرب فحذف صدره اعني حرف المضارعة
وزيدت همزة الوصل في موضعه لانا نقول المراد عما حذف صدره
ما كان التغيير فيه في الصدر فقط ويكون الحاصل بعد هذا
التغيير باقيا على معناه الاول كالاسم والوسم وفي صيغة الامر
وقع في اللفظ تغيير ان حذف حرف المضارعة وجزم الاخر
ولم يبق الحاصل بعد التغيير على المعنى الاول بل نقل الى المعنى
الانشائي الطلبي تدبروا اما الشاح واعاء وشاح ووعاء
فالهمزة فيهما للقطع لا للوصل لانها مبدلة من الواو على تقرر
في ابدال الحروف بعضها من بعض قوله ومنه لغاته سم وسم
اي ومن اللغات الواقعة في لفظ الاسم سواء جعل مشتقا من السمو او
السمة سم وسم بكسر السين وضمها بعد طرح الالف قال الثعلبي

٥ عند البصريين سمو بالتخفيف
والاشتقاق سمو بالتشديد
وعند الكوفيين اصله الاعلالي ٤

من جعل الاسم من سمى يسمى كرمى يرمى قال اسم وسم بكسر الالف والسين
ومن جعله من سما يسمو كعلا يعلو قال اسم وسم بضم الالف والسين
والمنقول عن الكسائى ان بعض العرب يقول اسم بكسر الالف
وبعضهم يقول اسم بضمها فالذين يفتحهم كسر الالف قالوا بعد طرح
الالف سم بكسر السين بنقل حركتها الى السين والذين لغتهم
ضم الالف قالوا بعد طرحها ونقل حركتها الى ما بعدها سم
بضم السين قوله قال باسم الذى فى كل سورة سمه اى اسمه والباء
فيه متعلق بارسل فى قبله او بعده على اختلاف الروايتين ارسل
فيها بازلا يقرمه فهو بها ينحو طريقا يعلمه والبازل من الابل الذى
انشق نابه فى ذلك فى السنة التاسعة والابل يكون فى كمال القوة
فالمراد بالبازل القوى ويقرمه من القرم بالقاف والمهملة معناه
الحفظ والصيانة يقال قرم بعيره اى حفظه وصانه عن الركوب
والحمل وترك استعماله ليتقوى الفحل والمعنى باسم الله ارسل
الراعى فى الابل بعيرا قويا حفظه وصانه عن الركوب والحمل
للفحل فذلك البعير البازل يقصد بالابل طريقا يعلمه لاعتياد
بذلك الطريق وذلك الطريق الجماع ويجوز ان يكون تعلمه
بالخطاب اى يقصد ذلك البعير بتلك الابل طريقا تعرف انت
ما هو فهو كناية ايضا عن الجماع بالطف طريق قوله والاسم
اى لفظ الاسم المضاف الى الله وقوله باسم الله بقرينة ان الكلام
فيه وهذا هو الموافق لما ذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب فى
تعيين محل النزاع فانهم بعد ما اتفقوا فى ان النزاع ليس فى شىء
ولا فى الالفاظ التى يطلق عليها لفظ الاسم كلفظ فرس ثم هل
نفس مسماه الذى هو مفهوم الكلى الصادق على الالفاظ
المخصوصة او غيره والا فى ان لفظ فرس هل نفس الحيوان
المخصوص او غيره فان شيئا منهما مما لا يشتبه على احد فذهب
صاحب الموافق اى ان محل النزاع ما يصدق عليه مفهوم
الاسم وان النزاع فى ان مدلول اللفظ يصدق عليه الاسم اهو المسمى
او غيره وذهب الاستاذ ابو نصر الى ان النزاع انما هو فى لفظ
اسم اى فى ان ما يراد منه اضيف الى الشىء هل هو المسمى اى
المضاف اليه او غيره فجزم ابن فورك بان الاسم عين المسمى
والغزالى بانه غيره والاشعرى فصل وقال قد يكون غيره وقد
يكون

يكون لا هو ولا غيره فالمصادرا دليه كمه فارجع هذا النزاع الى النزاع
اللفظى فقال ان اريد به اى بالاسم المضاف الى الشىء اللفظ كما فى قوله تعالى
فله الاسماء الحسنى الى آخره الالفاظ المخصوصة يطلق عليه تعالى مثل الله و
الرحمن والرحيم بدليل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما
تدعوا فله الاسماء الحسنى اى ومنه ما تقول لصاحبك اذا لم تعرف اسمه
ما اسمك لان مراد كل ما اللفظ الموضوع علما لك فغير المسمى لانه اى
اللفظ يتالف اى فى الاغلب اذ قد يكون مفردا كالباء الجارة من
اصوات مقطعة اى حروف فان المختار ان الحروف عبارة عن
اصوات جعلت قطعا متمايزة بعضها عن بعض بالاعتماد على المخرج
وذهب بعضهم الى ان الحرف كيفية تعرض للصوت واختاره المحقق
فى الطوالع فكانه رجع عنه ههنا غير قارة اى غير مجتمعة اجزائها
فى الوجود لكونها من الاعراض السيالة التى يمتنع وجود جزء منها
ما لم ينعدم الجزء الآخر وايضا تختلف اسم شىء واحد باختلاف الامم وطوايف
اذ ما من شىء الا واسمه فى لغة يخالف اسمه فى لغة اخرى مثل الله وخداى
تنكرى اسماء للذات الاحدية لكل اسم فى لغة وتختلف ايضا اسم شىء واحد
باختلاف الاعصار فكم من شىء اسمه فى عصر خالف اسمه فى عصر آخر وهذا
اكثر فى اسامى البلدان وايضا يتعدد اسم الشىء تارة مع اتحاد المسمى
كما فى الترادف وتارة اخرى يتحد الاسم مع تعدد المسمى كما فى اللفظ
المشترك وما يكون وضعه عاما واعم وضع له خاصا والمسمى لا يكون
كذلك مرتبط بالحل والمسمى لا يلزمه ان يكون متالفا من الاصوات
ولا ان يكون مظنة للاختلاف والتعدد والاتحاد فان اتفق فيه شىء
من ذلك فمن خصوص المادة قوله وان اريد ذات الشىء كما فى قوله
ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها لانهم ما كانوا يعبدون الالفاظ
وانما عبدوا الذوات والاعيان التى كانوا ينحتونه قوله وقوله سبح اسم
ربك دفع لما يورد من انا لا نسلم انه لم يشتهر الاسم بمعنى الذات والسند
مجيئه فى القرآن فقوله تعالى سبح اسم ربك وقوله تبارك اسم ربك لان التنزيه و
التعالى فى الذات ومجيئه دليل الاشتهار قوله عن الرفث وسوء الادب
الرفث الفحش من الكلام فانه يجب التنزيه اسمه من الفحش بان لا يسمى
بلفظ قبيح او غير حسن وفصيح ويجب ايضا تنزيه اسمه من اساءة الادب
بان يذكر على وجه التعظيم ولا يسمى الغير به ولا يذكر فى زمان او
مكان غير لايق بذكره قوله او الاسم فيه مقحم اى زايد بمعنى انه لا يختل

اصل اعني بلا جر وان له فوائد كتحسين اللفظ وغير ذلك لان زايد
الحرف لا يقع في بليغ الكلام قوله كما في قول الشاعر وهو لبيد بن
ربيعة كان صحابيا وكان من الشعراء المخضرمين الذين ادركوا
الجاهلية والاسلام وعاش ماية وخمسا واربعين سنة منها خمس
وخمسون في الاسلام فلما حضرته الموت وعنده ابنتاه انشد شعرا
ما تقدم صدر بيت منه عجزه ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر او
قبله تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما وهل انا الا من ربيعة او
مضر فان كان يوما ان يموت ابوكما فلا تخمشا وجها ولا تحلقا شعرا وقولا هو المرء الذي لا خليله اضاع ولا
خان الصديق ولا غدر الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن
يبك حولا كاملا فقد اعتذر اي يوصي بنته ويقول لست انا
الا من قبيل ربيعة او مضر وكلهم لم يخلد منهم احد فلا اخلد فلا
تتمنيا خلودي بل قولا واذكرا فضايلي وعدا محاسني بشرط
ان تتركا عادة الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر ثم افعلا
فعلا وصيتكما الى انتهاء الحول ثم اسم السلام عليكما اي
اودعكما وابتعد عنكما بعد تمام الحول من ترك الندبة و
البكاء فان من يبك ويندب حولا كاملا فهو معذور لا يلام
ومحل الاستشهاد قوله ثم اسم السلام عليكما واعراده ثم
السلام عليكما قوله وان اريد به الصفة كما راى الشيخ
ابي الحسن الاشعري ان اريد بالاسم الصفة الكاين على
راي الشيخ بان يراد من الاسم المعنى الذي اراده الشيخ
من الصفة وهو الامر القايم بالغير ويكون صفة
معنوية كالعلم والقدرة والارادة وبالجملة مبداء الاشتقاق
الذي هو يسمى مصدرا واما الصفة على راي غيره فهي
المشتقات كالعالم والقادر قوله انقسم انقسام
الصفة عنده الى ما هو الى اخره اي اذا اريد بالاسم المعنى الذي اراده
الشيخ من الصفة اعني الامر القايم بالغير ينقسم الى الاقسام الثلثة
كما تنقسم الصفة عنده تلك الاقسام قال الامدي ذهب الشيخ الى ان
من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره
وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الذات كصفات الافعال من كونه
رازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي يمتنع انفكاكها عن

الذات

الذات كالعلم والقدرة انتهى وموضع تحقيق هذه المسئلة هو علم
الكلام قوله وانما قال بسم الله ولم يقل بالله الخ يريد بيان وجه
ترجيح قولنا بسم الله على قولنا بالله مع استوائهما في ان كلا
منهما يفيد امتثال حديث الابتداء لان تصدير الفعل باسم الله
انما يكون بذكر اسمه اما بخصوصه بان يذكر اسم خاص من اسمائه
كلفظ الله مثلا واما بلفظ دال على اسم لكن بخصوصه بل
بل مطلق كلفظ الاسم المضاف الى الله فانما ذكره في قوة ذكر
جميع اسمائه وحاصل وجه الترجيح ان قولنا بسم الله نص
فيما هو الغرض من تصدير الفعل بذكر اسم الله لان الغرض
منه انما التبرك ان جعلت الباء للمصاحبة واما الاستعانة ان
جعلت للالة ومعلوم ان التبرك والاستعانة انما هو بذكر
اسمه لان باء المصاحبة وباء الاستعانة يشتركان في افادة الملابسة
بمدخوليهما وانما الامتياز في نوع الملابسة في التبرك ان يتلبس
الفاعل بمدخولها بان ياتي به على وجه اليمن والتبرك وفي الاستعانة
بان يتلبس به بجعله الة للفعل ولا شك ان الذي يتلبس به
الفاعل انما هو اسمه لا ذاته المقدسة عن ان يتلبس به احد فان
قلت ما ذكروا ان سلم في التبرك لكن ليس بمسلم في الاستعانة
حقيقة بالذات دون الاسم كما في قوله تعالى اياك نستعين
قلت فرق بين الاستعانة من الشيء وبين الاستعانة بالشيء
فانه في الاول يكون مستعانا منه وفي الثاني يكون مستعانا به ومعنى
نستعين الله نجعله مستعانا وحقيقة هذه الاستعانة طلب
المعونة منه على ايقاع الفاعل باضافة القدرة التي بها
يتمكن العبد من احداث الفعل فهي بهذا المعنى لا يكون الا
بالله نجعله مستعانا به اي الة لتحصيل الفعل وحقيقتها
طلب المعونة في كون الفعل معتدا به شرعا وهي بهذا المعنى
لا يكون الا بالاسم اذ الفعل ما لم يصدر بالاسم يكون معدوما
شرعا التي هي مدلول الاستعانة بهذا المعنى فلما كانت كل
من الاستعانتين واقعة وجب ذكر الاسم لتعيين المراد اذا
المتبادر من قولنا بالله سيما عند الوصف بالرحمن الرحيم
هي الاستعانة بالذات لا بالاسم على كون اسم الله الة للفعل انما
هو باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالاخرة الى التبرك

ولهذا قدم المصنف ههنا التبرك على الاستعانة مع انه اختيار فيما
سبق كون الباء للاستعانة اولا ثم مرض لقوله بكونها للمصاحبة
قوله او للفرق بين اليمين والتيمن معطوف على قوله للتبرك
والاستعانة الخ او نقول انما قال بسم الله ولم يقل بالله للفرق
بين اليمين اي القسم وبين التيمن اي التبرك فان قولنا بالله
كذا لما احتملتها لم يعلم ان المراد ايهما بخلاف قولنا بسم الله
فانه متعين للتيمن لان اليمن تقوية الخبر بذكر اسم الله او اسم من
اسمائه كالرحمن والرحيم او صفة من صفات الله تعالى كعزة الله
وجلاله ولفظ الاسم ليس اسما من اسماء الله ولا صفة من صفاته
ثم ان كون القسم عبارة عن ذكر مخصوص بالقسم الجاري على لسان
العبد واما اقسام الله بالتين والزيتون والشمس والليل وامثالها
فليس بقسم عرفي ولا يسأل عما يفعل وبعد ما عرفت من ان القسم
تقوية الخبر بذكر اسم الله الى اخره لك ان لا تصيغ الى ما قيل في بيان
وجه الفرق من ان اليمين يكون بذاته تعالى فلو قال بالله لالتبس لكونه
يمينا لفظ الله اسما للذات فلما قال باسم الله تعين التيمن لانه ناشئ
من عدم معرفة معنى اليمين في عرف الشرع وقيل في هذا الفرق
نظر اذ يلزم ان لا يكون بسم الله الرحمن الرحيم لافعلن
كذا يمينا ولكنه يمين على ما صرح به فقهاء الحنفية والشافعية
اقول بسم الله الخ ليس من صيغ اليمين شرعا الا انه
جعل في امثال المذكور مجازا عن اليمين لقرينة صارفة وهي
قوله لافعلن كذا والتقدير فيما نحن فيه بسم الله اقرأ او ابتدأ
فلا ضرورة تدعوا الى جعله مجازا عن القسم فتأمل
قوله ولم يكتب الالف اي لم يكتب الهمزة التي اول الاسم في بسم الله
وانما عبر عنها بالالف لانها تكون في الخط على صورة الالف اذا
كانت في اول الكلمة واما قول المحشي فيما سبق حذفت الالف
الواو وعوضت عنها همزة الوصل فباعتبار التلفظ
فانها تكون متحركة قوله على ما هو وضع الخط ووضع
الخط ان تكتب كل كلمة على صورة لفظها اذا وقع الابتداء
بها الان وضع الخط على الابتداء دون الدرج فهمزة اسم لوقوعها
في الابتداء يجب ان تكون تكتب على صورة الالف وان سقطت
في الدرج كما تكتب في باسم ربك قوله لكثرة الاستعمال علة

لقوله

لقوله ولم يكتب يعني علة عدم كتابة همزة الاسم في بسم الله مع
ان القسم بوضع الخط كثرة استعمال بسم الله لفظا وكتابة بالنسبة
الى باسم ربك ولا شك ان كثرة الاستعمال موجبة للتخفيف المؤدي الى
الحذف فحذف في الخط كما حذف في التلفظ قوله وطولت الباء
عوضا عنها اي لم يترك مقتضى وضع الخط بالكلية بل طولت
الباء في الخط لتكون عوضا عن الهمزة المتروكة في الكتابة
قيل انما عوضت لتكون الباء بمنزلة الف الاسم فيكون
الابتداء ببسم الله ابتداء باسم الله وغرض هذا القائل دفع ما يقال
من ان الابتداء حقيقة بالباء الجارة التي هي كلمة مستقلة لا
باسم الله ورد عليه بان كون طول الباء في الكتابة عوضا
عن لفظ الالف حتى يكون الباء بمنزلة الف اسم الله ممنوع لكون
طول الباء في الكتابة عن كتابة الالف لا يوجب كون لفظ الباء
عوضا عن كتابة الالف كاف في كون الباء بمنزلة الف اسم لانه
ولا يتوقف ذلك على كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف لان
الكتابة تدل على العبارة فاذا كانت كتابة الباء بمنزلة
كتابة الالف كانت الباء المدلولة لتلك الكتابة بمنزلة الالف
المدلولة لهذه الكتابة قوله والله اصله اله شروع في تحقيق
لفظ الجلالة فانه تحيرت فيه العقول كما تحيرت في مسماه وقدم
بيان اصله الاعلالي على اصله الاشتقاقي فقال والله اي هذا
الاسم الجليل اصله اي من جهة الاعلالي اله منكرا على وزن فعال
بمعنى مفعول كامام وعدل عنه في الكشاف من جعله اصله الاله معرفا
بلام التعريف لانه كان يرد عليه ان اصله لما كان هو الاله معرفا
باللام لم يكن حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما
في الاصل فلا يصح قوله فحذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف
واجاب شراح الكشاف عن هذا الايراد بوجوه لا تخلو عن
عن تمحل واستشهد صاحب الكشاف على هذا بوقوعه في قول الشاعر
معاذ الاله ان تكون كظبية ووجهه انه استعمل الشاعر في معناه و
الضرورة ترد الشيء الى اصله قوله فحذفت الهمزة اي همزة اله اتفقوا الا
ابا البقاء على ان هذا الحذف غير قياسي اذ قياس حذف الهمزة نقل حركتها
الى ما قبلها ونقل الحركة متوقف على وجود اللام المتوقف على حذف الهمزة
لان العوض لا يأتي به الا بعد حذف المعوض عنه فلو كان حذف

مطلب في بحث لفظ الجلالة

عن عبارة ح

الهمزة بعد نقل حركتها الى اللام لزم الدور اقول هذا انما يتم اذا
جعل اصله اله منكرا كما فعله البعض واما اذا جعل اصله الاله معرفا
بها فاللام موجودة قبل حذف الهمزة فينقل حركتها الى اللام ثم يصير
عوضا عنها قال قدس سره ويدل على ان هذا حذف من غير
قياس وجوب الادغام والتعويض فان المحذوف قياسا في حكم
الثابت وقولهم لاه ابوك انتهى توضيحه ان المحذوف القياسي
لما كان في حكم الثابت كانت الهمزة المحذوفة ثابتة حكما فكما
يمنع الادغام ثبوتها حقيقة فكذا يمنعه ما في حكمها اذ لا يتحقق
شرط جواز الادغام وهو التقاء المثلين وكذا لا يتحقق شرط
التعويض وهو عدم المعوض عنه عند وجود العوض واما
دلالة قولهم لاه ابوك في لله ابوك فلانه لما حذفت الهمزة
واللام في حينها علم ان اللام ليست عوضا عن الهمزة لانه لم
يجز الجمع بين العوض والمعوض عنه في الاثبات لم يجز الجمع
بينهما في الحذف واما ابو البقا فاختار انه على قياس تخفيفات
الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف ثم الادغام فلزوم الحذف
والتعويض مع وجوب الادغام من خواص هذا الاسم واقول هذا
ايضا انما يتم اذا كان اصله الاله دون اله قوله وعوض عنها
الالف واللام عدل عن عبارة الكشاف وهو قوله وعوض عنها
حرف التعريف لانها لا يصح ان يراد اللام الساكنة المجتلبة
قبلها الهمزة كما هو مذهب سيبويه لان العوض هو اللام
فلا يظهر وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الالف واللام كما هو
مذهب الخليل ثم قال وفي يظهر التعريف في كلامه بقوله انتهى
اى الالف واللام معا كما هو مذهب الخليل ثم قال في يظهر
قطع الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلي انتهى فلما وجب
ان يراد بحرف التعريف في عبارته الالف واللام فليصرح بما هو المراد ولا يحتمل
لتطويل المسافة بما ذكر المصنف اصرح في المراد وقد يتكلف في حمل حرف
التعريف على اللام الساكنة بارتكاب تاويل وهو ان همزة الوصل
لما اجتلبت للتلفظ للنطق بدلا باللام جرت منها مجرى الحركة فلما
عوضت اللام من حرف متحرك كان للهمزة مدخل في التعويض فلذلك
جاز قطعها قوله ولذلك قيل يا الله بالقطع اى لكون الالف واللام معا
العوض عن الحرف الاصلي اعني همزة اله قيل يا الله بقطع همزة ال

وعدم

قوله ثم قال زايدا اى جرا مذهب الخليل

قوله لما اجتلبت الظاهر ان العبارة هكذا لما اجتلبت للتلفظ باللام جرت منها مجرى الحركة

وعدم اسقاطها بالدرج على ما هو شان همزة الوصل بان العوض
وان كان مجموع ال الا ان اللام الساكنة لادغامها في لام حرف
لاه كان في حكم العدم فصارت الهمزة كانها هي العوض فلو حذفت
بالدرج لزم حذف العوض والمعوض عنه جميعا وذا غير جائز
واما وجه اختصاص القطع بالنداء مع ان العوضية قائمة
في غير النداء ايضا مثل هو الله والى الله فهو انه هناك تمحض
الحرف للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة تعريف اصلا حذرا
من اجتماع اداتي التعريف واما في غير النداء فيحتمل الحرف على
اصله الذي هو التعريف لان المحافظة على الاصل واجبة ما
لم يعارضه موجب قوي كالتعويض قوله الا انه
مختص بالمعبود بالحق علما او غلبة فقوله اصل الله اله ان
ان يكون مسماه مطلق المعبود كما صلح استدرك عنه
بقوله الا انه آه اى ليس الامر كما اوهمه ما ذكر بل هو
مختص بالمعبود بالحق الذي هو الواجب الوجود لان
ما سواه من الممكنات الموجودة لا يستحق ان يعبد ولذا
يقال ان الله علم للذات الواجب الوجود لذاته
والاله في الاصل يقع على كل معبود قال صاحب الكشافي
والاله من الاسماء الاجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل
معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق كما ان النجم
اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا واعترض المحقق في كلامه
حيث التفى عن قوله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس
بقوله في الاصل لان الاصل الاله معرفا الا وهو اسم جنس
دخل عليه الالف واللام وحذف لفظ الاسم في قوله اسم يقع
آه لان المختار عند البعض كما سيجيء انه صفة لا اسم والمختار
عند صاحب الكشاف كما صرح به بعكسه وطوى ايضا قوله
بحق او باطل لانه يوهم ان المقصود انه يقع على كل معبود
ماخوذا مع اعتبار احد الوصفين من الحقية والبطلان
لا بعينه وليس كذلك بل المقصود انه يقع على كل معبود
مع قطع النظر عن وصف الحقية والبطلان وشتان ما بينهما
ثم ان المتبادر من قوله يقع على كل معبود انه مرادف
للمعبود فيكون صفة مثله فينافي ما اختاره صاحب

الكشاف من انه اسم لا صفة ويناسب ما اختاره المص من ان الله
الاظهر انه وصف ثم غلب على المعبود بالحق اى غلب هكذا
معرفا باللام على الذات المخصوصة الذى يعبد على الحق لا على هذا
المفهوم الكلى الذى هو اخص من معناه الاصلى على ما زعم بعضهم
فصار المعرف باللام علما للذات المخصوصة بالغلبة ثم اريد
تاكيد الاختصاص بالتعريف فحذفت همزة الاله وادغم اللام فى اللام
فصار الله فجعل الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فههنا ثلثة اسماء
اله والاله والله فاله باق على عمومه يقع على كل معبود قال عز و
جل ومن يدع مع الله الها آخر وقال لو كان فيهما آلهة والاله
اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا ثم غلب على المعبود
بالحق فصار علما له بالغلبة فينصرف اليه عند الاطلاق كسائر
الاعلام الغالبة واما الله فلم يطلق على غيره اصلا هكذا حقق
المقام ثم ان الشريف قدس سره قال واعلم ان العقلاء كما تاهوا
فى ذات الله وصفاته لاحتجابها بانوار العظمة واستار الجبروت
كذلك تحيروا فى لفظ الله كانه انعكس اليه من مسماه اشعة من
تلك الانوار فتبهرت اعين المستبصرين عن ادراكه فاختلفوا
اسريانى هو او عربى اسم او صفة مشتق ومم اشتقاقه و
ما اصله او غير مشتق علم او غير علم واختار العلامة انه عربى
وانه كان فى الاصل اسم جنس ثم صار علما للذات المعبود بالحق
وان اصله الاله وانه مشتق من أله بمعنى تحير انتهى اقول
لخص المص هذه الاحتمالات وجعل اصولها اربعة اقوال
اولها ما اختاره العلامة وهو الذى ذكره المص بقوله و
الله اصله اله مع شعبها السبع الى قوله وقيل علم لذاته
ومما يجب ان يتنبه له ان المراد من المشتق ههنا المأخوذ
من اصل بنوع تصرف فيه لا ما يرادف الصفة ويقابل
العلم واسم الجنس لانه ذكر ههنا كونه اسما مشتقا فى
مقابلة كونه صفة واشتقاقه شروع فى بيان اصله
الاشتقاقى بعد ما بين اصله الاعلالى اى اشتقاق لفظ
الله لان الكلام فيه ويجوز رجوع الضمير الى لفظ الاله
ايضا والمآل واحد لان الاله اصل الله فاشتقاقه من
شئ هو عين اشتقاق لفظ الله الخ من اله كعبد وزنا ومعنى

الهة

يريد بالمفهوم الكلى مفهوم المعبود بالحق اذ يريد الاخص من معناه الاصلى

مطلب فى فرق بين اله والاله

مطلب جمع الاقوال فى لفظ الله اجمالا

القول الاول شعبه سبع

معنى كونه مشتقا

وحدها

ومعنى الالهة بكسر الهمزة وفتح اللام مع مدها والوهية بضم الهمزة
واللام فيهما وفتح الهاء فى الاول وكسرها ومع فتح الياء المصدرية
فى الثانى فهذه الثلثة مصادر اله بمعنى عبد فهى بمعنى عبادة وعبودة
وعبودية فاله فعال بمعنى المألوه اى المعبود كالكتاب بمعنى
المكتوب ثم ان قوله من اله اما مبنى على مذهب الكوفيين من ان
الفعل اصل فى الاشتقاق او على مضاف محذوف اى من مصدر
اله على ما هو المختار عندهم من كون المصدر اصلا فى الاشتقاق
وفى وجه اختيار صيغة الماضى على المصدر التنبيه على الحروف
المعتبرة فى الاشتقاق اذ بعض المصادر كالجروح والقبول
يشتمل على حروف لا يعتبر فيه واعلم ان صاحب الكشاف جعل
كلا من اله بالفتح وتأله واستاله مشتقا من الاله ولما لزمه
اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق
واستحجر فى الاشتقاق من الحجر والناقة ثم جعل الاله مشتقا
من أله بالكسر بمعنى تحير ولما كان يرد عليه ان ما ذكره تحكم
لجواز العكس وان اشتقاق الفعل من الاعيان على خلاف
القياس سيما فى الثلاثى المجرد فانه نادر جدا لا يصار اليه
ما امكن الحمل على غيره تعقبه المص فيما ذكر بل خالفه وجعل
الكل مشتقا من اله بمعنى عبد فقال بعد ما صرح باشتقاق الاله
من اله ومنه تأله واستاله اى من اله بمعنى عبد فقال اشتقاق
واستاله معناهما تعبد واستعبد لا صار الها كما فى تحجر واستحجر
بمعنى صار حجرا كما زعم صاحب الكشاف وقيل من اله
اى محل اشتقاق الاله من أله بكسر اللام كعلم اذا تحير العاقل
صاحب الكشاف وانما مرضه لان النزاع بين ائمة اللغة
انما وقع فى ان الاله مشتق اشتقاقا صغيرا ولا ويشترط فيه بقاء
معنى المشتق منه بتمامه فى المشتق ولذلك رجح اشتقاق الفعل من
المصدر على عكسه وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا فى معنى
الاله ولا فى معنى الله لان معنى الاول المعبود مطلقا ومعنى
الثانى الذات وحدها فالمقصود فى الاول هو الذات مع وصف
المعبودية وفى الثانى هو الذات فقط غاية ما فى الباب ان التحير
مرجح للتسمية وهو خارج عن المسمى لازم له وانما يدخل فيه لو كان
مصححا للتسمية وقد حقق ذلك فى موضعه وقس على هذا سائر

مطلب وجه اختيار الماضى على المصدر والاشتقاق

وجه ترجيح اشتقاق الفعل من المصدر

فرق المرجح والمصحح للتسمية

الوجوه في الاشتقاقات الآتية بعيد هذا فان الكل مرجح للتسمية خارج عنها الا ان يقال يكتفي في الاشتقاق الصغير بمجرد اللزوم ولو كان اللازم خارجا وهو خلاف ما صرحوا به هذا ثم ان جعل المص اشتقاقه من اله بمعنى تحير مقابلا لاشتقاقه من وله بمعنى تحير على ما سيجي لكونه معارضا بقول غيره من ائمة اللغة قوله اذ العقول تتحير في معرفته اكتفى في بيان معنى اله بالهمزة باذا تحير ثم علله بان العقول تتحير في معرفته اي معرفة المعبود ولم يكتف في بيان معنى وله بالواو بقوله اذا تحير بل ضم اليه قوله وتخبط عقله ولم يعلله بشيء لان المراد في الاول تحير الواصلين الى اوج المعرفة بالتفكر في كبرياء ذاته وصفاته لانهم وصلوا الى عرصة العظمة وفسحة الكبرياء فتحيروا وانادي لهم سرادق الكبرياء قائلين سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين العلم ونهاية كمال العقل في شانه ورد من ازدادا علما ازداد تحيرا والي اشار المص بقوله فان العقول تتحير في معرفته واما التحير الذي هو معنى وله بالواو فالمراد منه تحير الناظرين الى الحقيقة الظلمة من الجهالة فان المحرومين من لذة المعرفة لوقوعهم في ظلمات التحير وتيه الضلالة والجهالة كانهم فقدوا ارواحهم وعقولهم والى هذا اشار المص بقوله وتخبط عقله او من الهت معطوف على قوله من اله داخل معه تحت العقول والمعنى وقيل اشتقاقه من اله او من الهت الي فلان اي بكسر اللام الهيا ليها اذا سكنت اي استانست به قوله لان القلوب تطمئن بذكره بيان لوجه اشتقاقه من اله بمعنى اطمئنان القلوب بذكر الله عز وجل على ما ذكر المص في سورة الرعد الانس به والاعتماد عليه والرجاء منه قوله تسكن اليه والارواح فان الروح في سيرة الى الله لا يزال متصاعدا في سلسلة الاسباب والمسببات ومترقيا في الغايات الى ان ينتهي الى المطلوب لذاته فيستقر دونه والية الاشارة في قوله تعالى وان الى ربك المنتهى فما لم يصل العارف الى هذا المقام فهو في مقام التلوين واذا وصل اليه فهو في مقام التمكين ثم لا يزال الروح في السير في الله ولا منتهى لهذا السير لانه عبارة عن التخلق باخلاق الله وصفاته ولا نهاية له والية يشير في قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان جريان هذين الوجهين في المعبود

ما الباطلة

الباطلة باعتبار ان عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة وتسكن اليها قلوبهم اللاهية وذلك لان كل من يعبد شيئا فانه يعتقد ان ذلك الشيء هو المعبود بالحق وان اخطاء في اعتقاده واليه اشار عز وجل بقوله ويحسبون انهم يحسنون صنعا ولا شك ان المعبود بالحق من شانه ان يكون في العظمة والكمال بحيث يتحير العقل في ادراك كمال كنهه واذا ذكره اطمئن وسكن اليه ~~بحيث يتحير العقل~~ على انه قال الامام ان عبدة الاوثان انما يعبدونها باعتبار انها صور وهياكل لله اتخذوها قبلة لتذكر الله كالقبلة للمصلين والمعبود مطلقا بهذا المعنى مما يتحير فيه العقول وتسكن اليه ولا يخفى ان تعميم جريان وجوه الاشتقاقات انما يحتاج اليه اذا كان المقصود الاصلي بيان اشتقاق الاله واما اذا كان المقصود بيان اشتقاق الله فلا او من اله اذ فزع من نزل عليه اي او اشتقاقه من اله بالكسر ايضا اذا فزع اي التجا واستغاث من امر نزل عليه اي من اجل امر نازل فكلمة من هذه تعليلية كما في قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فلا يرد ما يقال من ان فزع يجيء تارة بمعنى خاف ويستعمل بمن وتارة بمعنى التجا ويستعمل بالى فقول المص اذا فزع من امر نزل صريح في انه مشتق من اله بمعنى فزع الذي جاء بمعنى خاف وقوله في بيان وجه الاشتقاق اذ العابد يفزع اليه صريح في انه بمعنى فزع الذي جاء بمعنى التجا قوله والهه بالهمزة الممدودة ماض مبني للفاعل من باب الافعال اصله اءلهه بهمزتين احديهما اصلية والاخرى همزة الافعال خففت الثانية بقلبها الفا فصارت آلهه ممدودا بالهمزة والضمير البارز منصوب وقوله غيره مرفوع فاعله مضاف الى ضمير المفعول فيقال آله زيدا عمرو بمد الهمزة اذا اجاره اي انقذه وازال الخوف عنه فالهمزة للسلب مما يجب ان ينبه عليه ان المص لم يرد بقوله والهه غيره الخ بيان مبدإ اخر لاشتقاق الاله والا لقال او من الهه في اخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الاله من آلهه بل لكونه مزيدا مشتق من اله بالكسر او من الاله من الهه الا انه لازم لهما فبهذا الاعتبار يمكن القول باخذ الاله

هو

كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان
تحقق العلاقة بين الالٰه وبين اله بالكسر مستلزم لتحقق العلاقة
بينه وبين لازمه فكانه مشتق من تحقق اله بمعنى فزع واله بمعنى
اجاره ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق ايضا فقال بمعنى
اذ العابد يفزع اليه وهو يجيره فانه لف ونشر مرتب
اذ الاول ناظر الى معنى اله بالكسر والثاني ناظر الى معنى الٰله
بالمد فالاله مفزوع اليه ومجير وقوله حقيقة او بزعم معناه
ان الاله ان كان حقا فيجيره العابد اجارة حقيقية كما قال
عز وجل وهو يجير ولا يجار عليه وكما قال ففروا الى الله
اي ليجيركم مما تفزعون وان كان باطلا فيجيره اجارة بزعم
العابد لا حقيقة **قوله** او من اله الفصيل اي او اشتقاقه
من اله بالكسر ايضا في قولهم اله الفصيل اذا اولع على صيغة
المجهول من باب الافعال فان اولع جاء متعديا يقال اولعته
فهو مولع بفتح اللام اي جعلته والعا فهو مجهول والمعنى
اولع الفصيل بامه جعل والعا اي مشتاقا اليها وحريصا
عليها بسبب فصله عن امه فان الفصيل هو ولد الناقة
اذا فصل عن امه وعند ذلك يكون حريصا على الاجتماع بامه و
مشتاقا اليها فمعنى اله الفصيل في الحقيقة ولع الفصيل بمعنى صار
والعا الآن هذا الولوع لما كان اثر الايلاع وفصله عن امه قال
اذا اولع فحاصل الكلام انه انما يقال اله الفصيل بمعنى ولع
اذا اولع الفصيل وفرق عن امه فان الولوع متفرع عن الايلاع
يقال اولعته بامه فولع بحسب وحين اي جعلته والعا بان اغريته
بامها والجاته اليها بسبب فصله وقطعه عن امه فولع فصار
والعا **قوله** اذ العباد هذا اللفظ بضم العين وتشديد الباء جمع
عابد وبكسر العين وتخفيف الباء جمع عبد والاخير انسب ههنا اذا
الانسان كلهم مولعون بفتح اللام اسم مفعول اي مجعولون والعين
بالتضرع اليه في نزول الشدائد والمحن لان الانسان خلق هلوعا
اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا او من وله اي
او اشتقاقه وله بفتح الواو وكسر اللام وله تحلاه **قوله** اذا تحير وتخبط
عقله وقوله وتخبط عقله اشارة الى ان التحير المعتبر في وله هو الناشئ
عن تخبط العقل وفرط الجهالة وقد سبق تفصيله ويجوز ان يراد

يتخبط

يتخبط العقل تلاشيها فان العقول كلها تتلاشى دون معرفة ذاته
وصفاته وملاحظة جلال ومشاهدة كماله كالخفافيش في مقابلة
الشمس **قوله** وكان من الحروف المشبهة بدليل قوله اصله
ولاه اذ لو كان من الافعال الناقصة كان الواجب ولاها
بالنصب الا ان يراد به اللفظ المحكي بناء على ان الكلام في اصله
انه مع النظر عن وقوعه في التركيب لكنه بعيد وجزم بالاصل
الاعلالي لاله ولاه وانما لم يجزم لعدم استعمال ولاه في كلامهم
فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها اي على
الواو واستثقال الضمة على الهمزة اي مثل استثقال الضمة على
~~الهمزة في وجوه فان اصله اجوه بالهمزة فنقلت الضمة~~
~~على الهمزة فقلبت الواو فقيل وجوه~~ وفيما نحن فيه عكس الامر
فقلبت الواو همزة فقيل في ولاه اله وفي بعض النسخ و
قيل في ولاه بالواو عطفا على قوله فنقلت وليس بصيغة
التمريض ثم اورد النظير لما هو بصدده فقال كاعاء واشاح
فان اصلهما وعاء وهو الظرف وفي وشاح اشاح وهو
حلي تشده المرأة على غيرها ثم رد المصنف كون اصل اله ولاه بقوله
ويرده اي يرد هذا الاصل او يرد القول باشتقاق
الاله من وله الجمع اي جمع الاله على الٰلهة بالهمزة الممدودة وكسر اللام
واصله أألهة بالهمزتين على زنة افعلة خففت الهمزة الثانية بقلبها الفا
فصارت الٰلهة دون ان يجمع على اولهة فلو كان اصل اله ولاه لجمع ولاه
على اولهة كاوعية في جمع وعاء ووشاح لان جمع التكسير
كالتصغير يرد الاشياء الى اصولها والقول بانه مبني على توهم اصالة
الهمزة لكثرة استعمال اله وعدم استعمال ولاه حمل اللفظ على غلط
ارباب الاشتقاق من غير ضرورة تدعو اليه **قوله** وقيل
لاه عطف على قوله والله اصله اله فيكون في قوة ان يقال ان الاصح
ان اصله اله وقيل لا بل اصله اي اصله الاعلالي لاه بدون الهمزة
مصدر لاه يليه ليها قلبت بائه الفا فصار لاها ثم
ادخلت عليه الالف واللام فجعل علما للذات الواجب
ابتداء او بعد نقله من المعنى المصدري وجعله بمعنى المعبود بالحق
فصارت اللام جزءا من الكلمة كما في التي لان العلمية وضع ثان وكل
حرف وضعت عليها فهي جزء عليها وانما ترك هذا القول
الكلمة

والتفصيل للمتقدم فالمعنى لتشبه او الظن

اذا لم يظهر وجه قطع الهمزة في يا الله اذ لا يكون ح عوضاً
عن الاصلي الا ان يتكلف ويقال لما استغني عن التعريف اللامي
في صورة النداء تمحضت اللام للجزئية فلو حذفت الالف كان
تحذف جز الكلمة وفي غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا
يقال فعو الله باسقاط الهمزة في الدرج متن اذا احتجب
وارتفع يعني ان لاه يليه يستعمل تارة بمعنى ارتفع فهو مشترك
بينهما فيصح النقل من كل منهما لا انه يستعمل فيهما حتى يرد
عليه انه استعمال للمشترك في معنييه جميعا وهو لا يجوز الا
عند الشافعية متن كانه محجوب عن ادراك الابصار
ناظر الى قوله من لاه يليه اذا احتجب قيل في عبارة
المتن خطأ لا يحتمل التصحيح لان المحجوب هو المغلوب كما
صرح به في شرح المواقف وهو تعالى غالب على كل شيء وقاهر
فوق عباده اقول يرده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وقيل ايضا هذا الدليل غير منطبق على الدعوى لانه
لما قال اصله مصدر لاه يليه اذا احتجب كان ان يقال
لانه تعالى محتجب عن ادراك الابصار اقول في الجواب عن
الاول ان عبارة المنطبق عليه يحتمل التصحيح احتمالا ظاهرا
لان الحجب جاء بمعنى ستره مما صرح به في الصحاح والقاموس
فالمحجوب معناه المستور ويصدق عليه تعالى انه مستور عن
ادراك الابصار في الدنيا والا البصائر بمعنى انه لا تدركه
الابصار في الدنيا ولا البصائر كنه ذاته في الدارين وفي الجواب
عن الثاني ان احتجب معناه استتر فهو مطاوع حجب يقال
حجبه فاحتجب بمعنى ستره فاستتر فيكون الشيء محجوبا اي مستورا
يستلزم كونه محتجبا اي مستترا مع ان في العدول الى لفظ
المحجوب فائدة جليلة هي الاشارة الى الحجابة تعالى عن
الادراك انما نشأ عن ذاته فكانه تعالى جعل ذاته مستورا
وتوضيحه انه تعالى لوجوب وجوده بالذات يقتضي دوام
ظهوره ووجوده ودوام الظهور والوجود يصير
منشأ للخفاء الا ترى ان الشمس لو لم تغب لم نعلم ان
الانوار الحاصلة في الارض وظهور الاشياء انما هو
بسببها فلو ارتفع الوجود الفائض منه تعالى دائما على حيا

المنطبق

م الاول

من

كل الموجودات

كل الموجودات لظهور وجوده لكن لدوام وجوده وعدم
انقطاعه لحظة لم يظهر فهو خفي من فرط الظهور وهو نور النور
وتمام تحقيقه في مشكوة الانوار للامام الغزالي وقوله ومرتفع
من كل شيء وعما لا يليق به ناظر الى قوله اذا ارتفع والمراد بارتفاعه
تعالى عن كل شيء وعما لا يليق به تعاليه عن صفات الممكنات و
سمات المحدثات وتنزهه عما لا يليق بكبريائه من الاحوال
والافعال قوله ويشهد له اي لكونه اصل الله لاه شهادة فان في
البيت وان كانت لكون الاصل اله لا لاه الا ان اصل الاصل
اصل فالشهادة للاول شهادة للثاني والشاهد له
قول الشاعر وهو الاعشى اسمه ميمون بن قيس اقسموا
حلفا جهارا ونحن ما عندنا عار يختلف عن ابي رباح يسمعه
لاهه الكبار الخلف بالفاء المرة من الحلف بمعنى القسم
وابو رباح بفتح الراء المهملة الموحدة والحاء المهملة اسم
الرجل ولاهه بمعنى الهه الكبار بضم الكاف وتخفيف الموحدة
محقق كتاب زكرجان بمعنى الكبير الا انه ابلغ منه كما ان المشدد
ابلغ منه وهو صفة لاهه يريد ان قسمهم في الجهر ثم قسم
ابي رباح فانه يجاهر في القسم حتى يسمع بقسمه الاله الكبير
والحاصل انه لا حاجة الى الجهر في قسمهم اذ ليس لنا الكبار
حتى يؤكد بالقسم واعلم ان احد السعفناكي الا عن الحصر
الوجوه المحتملة في لفظ الجلالة وجعل حاصلها اربعة اقوال
ولما فرغ من بيان القول الاول مع شعبها شرع في
في بيان الثلاثة الباقية فان الحفي لكل حاصل ما ذكره
المصنف من اول شروعه في بيان القول الاول الى هنا فاقول
حاصل القول الاول ان لفظ الجلالة اعني الله اصله الالاه
اله حذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف وفي اصله
الاشتقاقي ستة اقوال الاول انه مشتق من اله بمعنى عبد و
الثاني انه مشتق من اله بمعنى تحير والثالث انه مشتق من
اله بمعنى سكن واطمأن والرابع انه مشتق من اله بمعنى
فزع من الهه بمعنى ازال فزعه والخامس انه مشتق من وله بمعنى
تحير وتخبط عقله والقول السابع ان اصله الالاه ليس
الها بل لاها بمعنى الاحتجاب والارتفاع كما اشار اليه

المصنف بقوله وقيل اصله لاه قوله وقيل علم
لذات المخصوصة شروع في بيان القول الثاني من
الاقوال الاربعة فهو معطوف على القول الاول وهو
قوله والله اصله اله ولا يصح عطفه على قوله واشتقاق
من كذا او كذا لانه بيان شعب القول الاول فيلزم
ان يكون القول بكونه علما من شعبه القول بكون اصله
اله وليس كذلك فان القائل بانه علم يقول انه لا اصل له
ولا اشتقاق فيه بل علم مرتجل غير منقول وهذا احد قولي
الخليل وسيبويه ونسب الى ابي حنيفة والشافعي رضي الله
عنهما والخطابي واكثر الفقهاء والاصوليين وحكي ان
الاستعمال رأي في المنام فقال لغواصي لقولي بعلمية
الله اقول هذا هو اللائق بما يحمل التعظيم فنوق
لهذا الاسم الاعظم ان يكون ملقبا لاصحاب الاقوال لا
يقال انهم عرفوا العلم بما وضع لشيء بعينه واراد وابه
على ما صرح به في الرسالة العضدية الوضعية اللفظ الذي يكون مدلوله
مشخصا ويكون وضعه لشخصا ويكون وضعه شخصيا بان يكون
ملحوظا بخصوصه ومتصورا بعينه فيلزم ان لا يمكن تسميته من
لا يتصور بعينه كالمولود والمملوك الغائبين وايضا من الاعلام ما لا
يتصور مسماها على وجه جزئي غير قابل لفرض الاشتراك مثل
اسم الله واسماء الانبياء والملائكة فيلزم ان لا يكون مثلها علما لانا
نقول المحققون على ان الواجب في العلم كون مدلوله مشخصا واما
كون وضعه له شخصيا بالمعنى المذكور فلا قال سيد المحققين في شرح
المواقف يجوز ان تعقل ذات بوجه من الوجوه ويوضع الاسم بخصوص
تلك الذات وتقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه
مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم وما قيل هذا الكلام منظور
فيه اذ الوجه الكلي لا يكون مصححا لوضع الاسم بازاء خصوص الذات
كما لا يخفى اقول هذا انما اذا كان الوجه الكلي عاما فانه لا يلزم التخصيص
بلا مخصص واما اذا كان من الصفات المختصة كواجب الوجود و
خالق الارض والسماء فيما نحن فيه فيصح ان يكون مصححا ومخصصا
فتبصر هذا وقيل قوله المخصوصة اي المشخصة احتراز عن
قول الوجودية من ان ذاته تعالى كلي طبيعي هو الوجود اقول

الوجودية لم يقولوا بانه تعالى كلي طبيعي بل قالوا انه الوجود المطلق اي
المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه فلا يتصور عروضه
للماهيات الممكنة فليس معنى كون تلك الماهيات موجودة الا
ان لها نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته فالوجود جزئي حقيقي
والموجود كلي اوردوا الكلي الطبيعي تمثيلا له واين هذا مما ذكره
قوله لانه يوصف نحو هو الله الخالق البارئ المصور ولا يوصف
به فلا يقال هو الخالق الله واما ما وقع في قوله تعالى في سورة ابراهيم
العزيز الحميد الله فهو عطف بيان للعزيز صرح به المفسر هناك واعلم
ان صاحب الكشاف استدل بهذا الدليل على كون الاله اسما غير صفة
حيث قال فان قلت اسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة الا تراك
تصف ولا تصف به فانك لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد كما
تقول رجل كريم انتهى واما المصنف فقد استدل به على كونه لفظ الله علما
ورد عليه اكثر الشارحين بانه انما يفيد كونه اسما غير صفة
لا كونه علما لجواز ان يكون اسم جنس واجاب الاخرون عنه بتكلفات
باردة فبعضهم بان كونه علما يتضمن كونه غير صفة فالاستدلال عليه
لا على كونه علما وبعضهم بان هذا الدليل لما دل على كونه اسما غير
صفة ولا قائل بانه اسم غير علم فقد دل على كونه علما واقول لا اسم غير
العلم يصح ان يوصف ولا يصح ان يوصف به لان مناط صحة الوصف
بالشيء ان يدل ذلك الشيء على معنى في الغير سواء كان في جميع الاستعمالات
او ان يدل في بعض المواضع على حصول معنى لذاته ما يصح ان
يوصف به في بعضها لا يدل فلا يصح ان يوصف به نحو مررت برجل
اي كامل في الرجولية ومررت بهذا الرجل وحقق هذا في الكافية
وشروحه فعلم ان اسم الجنس كما يصح ان يوصف به كيف واسم
الجنس مدلوله كلي والكلية مصحح للوصف به لان المفهومات الكلية لكونها
غير متاصلة في الوجود واظلالا لامور اخر مقتضية للارتباط بها
وما هذا شانه فيصح ان يوصف به واما الاعلام الشخصية
فلا لكونها جزئيات حقيقة متاصلة لا يقتضي الارتباط
بالغير فلا يصح حملها على غيره وصفا او خبرا او حالا ونحوه و
يقرب من هذا ما اجاب بعضهم من ان الوصف يلزمه الجريان
والظاهر ان ما لا يجري على الغير من الاسماء الظاهرة ليس
الا العلم لان المشتق يجري على فرده وكذا اسم الجنس

في مثل هذا الوجل   ولانه لابد له اى دليل ثان على علميته و
حاصله ان كل شئ يتوجه الاذهان لابد له بمقتضى العرف والاستعمال
من اسم يخصه وضعا ليفيد احضاره بعينه حتى يجرى عليه صفاته
اى الصفات التى تخصه كالسيف والعرب ما اهملوا شيئا الا وضعوا
له اسما يجرى عليه صفاته فكيف اهملوا خالق الاشياء ومبدعها
فلما وجب ان يكون له اسم بهذه الصفة والحال انه لا يصلح له مما
يطلق عليه من الاسماء الحسنى سواه لان ما سواه من هذا الاسم
صفات تجرى على هذا الاسم فهو الموضوع له بعينه وبه يحضر في
الذهن بخصوصه ويجرى عليه صفاته فكل اسم هذا شانه فهو
علم فهذا الاسم علم فمن العجائب ما قيل اذا لم يصلح له من الاسماء
سوى هذا اللفظ فلو لم يكن غير صفة لم يكن له اسم يقصد به تشخصه
ويجرى عليه احكامه فظهر ان هذا دليل على عدم كونه وصفا
لا على كونه علما فلا تغفل انتهى اقول ان كونه غير صفة لا يكفى
فى كونه اسما يقصد تشخصه بل لابد من كونه علما اذ لا فاسم الجنس
ايضا غير صفة فظهر انه دليل على كونه علما لا على كونه وصفا
فلا تغفل قوله ولانه لو كان وصفا دليل ثالث على علميته
اذ المراد من كونه وصفا كونه امرا كليا فوصفا كان او لم
لان الدليل المذكور نفيهما جميعا لان كلا منهما لا يمنع الشركة
الا ان تخصيص الوصف بالذكر لان الاظهر عنده على ما يجئ انه
فى الاصل وصف وللتنصيص على رد من زعم انه اسم لمفهوم
الواجب الوجود او المعبود بالحق فلا تأييد فيه لمن قال فى
قوله ولانه لو كان وصفا تأييد لما ذكرنا من ان المقصود ههنا
نفى وصفيته لا اثبات علميته ثم قال هذا القائل ولا يخفى ان
هذا الدليل كما يدل على عدم وصفيته يدل عدم كونه اسم جنس
فاحفظه لكنه اقول لا يخفى ان هذا اعتراف بدلالة هذا الدليل
على علميته وهو المذكور صريحا فى الدعوى ايضا فالقول بان المقصود
ههنا نفى وصفيته مجرد ان فى دلالة بعض هذه الدلائل على
علميته نوع خفاء مما لا ينبغى ان يصغى اليه محاصل هذا الدليل انه
لو كان المفهوم كليا ولم يكن علما للفرد الموجود منه لم يكن قول
القائل لا اله الا الله توحيدا اى مفيدا للتوحيد بحسب دلالة
اللفظ مثل ما فى عدم افادة التوحيد مثل لا اله الا الرحمن فانه

لا يفيد

لا يفيد التوحيد بالاتفاق فانه على تقدير كونه اسما لمفهوم كلى
لا يمتنع الشركة بين كثيرين لان الكلية عبارة عن امكان
فرض الاشتراك بين كثيرين مما حقق فى محله فلا يلزم
الا وجود ذلك المفهوم الكلى فيحتمل ان يكون فى ضمن
افراد متعددة فى قولنا لا اله الا الله ح لا معبود بالحق فى الوجود
لا مفهوم واجب الوجود مثلا اى فرده فجاز ان يكون الفرد
الموجود منه كثيرا لا واحدا فان قلت على تقدير كونه علما للفرد
الموجود منه ايضا لا يتم المقصود لانه لا يحصل فى عقولنا الا
مفهوم كلى والمتصف به ويحتمل التعدد اذا كان للفرد الموجود
كان واحدا معينا فى نفسه وان لم يحصل فى عقلنا الا مفهوم كلى
مختص بمفهوم واجب الوجود او خالق الارض والسماء
فيكون المستثنى جزئيا حقيقيا وهو الفرد الواحد الذى خطناه
بقولنا ان خالق الارض والسماء مثلا بخلاف ما اذا كان اسما
للمفهوم الكلى فان المستثنى ح يكون مفهوما كليا لا فردا معينا
والكلى من حيث انه كلى يحتمل الكثرة فلا يفيد التوحيد وملخص الكلام
ان حصر كل فى كلى لا ينفى انحصار الاول فى فرد واحد بخلاف حصر الكلى
فى فرد معين لا نقل لم فى مرتبة منه وقد نقل عن المص ههنا حاشية
وهى قوله وفيه نظر لجواز ان يكون التوحيد مستفادا من الشرع
او من القراين انتهى اقول قد عرفت ان المراد بكون هذا القول
مفيدا للتوحيد افادته اياه بحسب دلالة اللفظ مع قطع النظر
عن جعل الشارع وانضمام القراين الخارجية فلا يتوجه النظر
واما اعتبار القيد المذكور فمما صرحوا به ثم ان المص برد هذه
الادلة الثلثة فى اثناء تقرير القول المختار عنده كما يطلع
عليه ولهذا امرض القول بعلميته ولم يرتضه قوله والاظهر
انه وصف فى اصله شروع فى القول الثالث المختار عنده
وفى بعض النسخ والحق انه وصف وعلى اى تقدير مراده
ان المختار عندى انه ليس باسم ولا بعلم مرتجل بل هو
منقول من الوصف وانه فى اصل وضعه مشتق من اله بمعنى
عبد لانه المختار عنده من وجوه الاشتقاقات المذكورة
سابقا فهو فى اصل وضعه بمعنى المعبود ولما توقفت
اثبات كونه وصفا على دفع الادلة التى اقيمت على

علمية قرر ما هو المختار عنده على وجه يتضمن دفع
تلك الادلة حيث احترز بقيد الشيء كل واحد من
تلك الادلة بما يشتمل عليه فقال لكنه لما غلب عليه تعالى
بكثرة الاستعمال فيه بحيث صار مخصوصا به غير جار على شيء
اصلا وهو المراد بقوله بحيث لا يستعمل في غيره تعالى فصار
كالعلم الشخصي والاختصاص بذات معينة جنسا لا فهو
غير جار على غيرها فهو من الاعلام الغالبة مثل الثريا
بضم الثاء وفتح الراء والصعق الصعق بفتح الصاد و
كسر العين المهملة فانهما وصفان علما بالغلبة اما
ان الثريا في الاصل وصف فلانها تصغير ثروى مؤنث ثروان
صفة مشبهة يقال امراة ثروى اي متمولة ثم صارت
علما للكواكب مخصوصة بغلبة الاستعمال فيها لكثرتها فانها
ستة عند ارباب الارصاد وسبعة عند بعضهم وروي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرى فيها احد عشر
واما الصعق فلانه صفة مشبهة معناه الموقع من اصابته
الصاعقة ثم صار علما على خويلد بن نفيل فارس بن كلاب بغلبة
الاستعمال لان اصابته الصاعقة فمات فههنا الا ان الغلبة
في الثريا تقديرية في الصعق تحقيقية فان الغلبة مطلقا
عبارة عن ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى العام مختصا
ببعض افراده بواسطة كثرة استعماله فيه بحيث لا يحتاج في
فهم منه الى انضمام قرينة مخصصة فان كان استعمل هذا
اللفظ في المعنى العام قبل عروض الاختصاص له ببعض
افراده فالغلبة تحقيقية وان لم يستعمل بعد وضعه للمعنى
العام الا في الفرد المعين منه فالغلبة تقديرية لانه لما كان
مقتضى الوضع والقياس ان يصح استعماله في المعنى العام فيقدر
كانه استعمل فيه ثم عرض له الاختصاص ببعض الافراد و
لفظ الله من هذا القبيل كالثريا اذ لم يستعمل لا في الاسلام
ولا في الجاهلية في غير الذات المقدسة عن شائبة جهل
اجري مجراه جواب لما اي غلب عليه وصار كالعلم الشخصي في اجراء
الاوصاف عليه وهذا يندفع الاستدلال على كونه علما مرتجلا بانه
لا بد له من اسم يجري عليه اوصافه وبقوله وامتناع الوصف به

بالجر

صح

بالجر عطف على قوله اجراء الاوصاف عليه يندفع الاستدلال عليه بانه
يوصف ولا يوصف به وبقوله وعدم تطرق احتمال الشركة بتحرر
انعدم عطفا على ما ذكر ايضا يندفع الاستدلال عليه بقوله ولانه
لو كان وصفا الخ ووجه الاندفاع ان كلا من هذه الدلايل انما
يستدعي كونه علما مطلقا لا كونه علما مرتجلا فلم لا يجوز ان يكون
من الاعلام الغالبة التقديرية فانها اقرب الى الارتجال قيل القول
بانه وصف في الاصل لكنه لما غلب عليه صار كالعلم يرده امتناع
الوصف به اقول بعد ما اشار المص الى دفعه بقوله اجري مجراه في امتناع
الوصف به وايضا قد عرفت ان مناط صحة الوصف بالشيء دلالته
على المعنى في الغير ولو في بعض الاستعمالات والعلمية سواء كانت
على سبيل الارتجال او الغلبة تنافي ما ذكر لا يقال اذا كان في الاصل
وصفا لا تنافي الغلبة لانا نقول ذلك في منع الصرف واما الوصف
النحوي فلا بد ان يدل على معنى قايم بمتبوعه والعلم الشخصي مرتجلا
كان او غالبا بمعزل عن ذلك فكن على بصيرة ثم شرع في الاستدلال
على ما اختاره بقوله لان ذاته تعالى من حيث هو اي بلا اعتبار امر
اخر حقيقي كالعلم او اضافي كالخلق غير معقول للبشر بالاتفاق
وانما النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين بعد اتفاقهم على عدم
وقوعه في امتناعه وامكانه فلا يمكن للبشر ان يدل عليه غيره
بان يحضره بعينه في ذهن السامع بلفظ مختص على ما هو شان
الاعلام وتعقل ذاته تعالى بوجه كلي وان كان كافيا في وضع الاسم
لخصوصها وقصد تعيينها باعتبار ما لا يمكنها على ما نقل عن الشريف
العلامة الا ان فايدة وضع العلم هي احضار معناه المشخص
بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به على ما مر جوابه وهذا
لا يترتب على وضعه على النحو المذكور فلا وجه لارتكابه والى ما ذكرنا
مفصلا اشار المص مجملا بقوله لا يمكن ان يدل عليه بلفظ حيث لم يقل
لا يمكن ان يوضع له لفظ اشارة الى ان المانع عدم امكان افادته
بعينه لا عدم امكان الوضع فان قلت الاحضار المذكور لا يتحقق
في جميع الاعلام كمن سمى ولده الذي لم يره بعد باسم زيد قلت
يكفي تحققه في بعض الاوقات والاحوال واما تحققه في جميع
الاوقات والاحوال فلم يدعه احد لان قولنا كل علم فهو لاحضار
معناه بعينه في ذهن السامع باسم مختص مطلقة عامة لا دايمة

العلامة ابو السعود
رحمه الله
مدحله

قوله ولانه لح دليل ثان على ما اختاره وتقريره انه لو لم يكن وصفا في اصله بل علما لدل على مجرد ذاته المخصوصة ولو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو الله الله في السموات والارض معنى صحيحا فينتج لو لم يكن في اصله وصفا لما افاد ظاهره معنى صحيحا على كونه وصفا في اصله اما الملازمة الاولى فلان ذلك هو مقتضى وضع العلم الشخصي واما الثانية فلان الحروف لافضاء الجارة وضعت لافضاء معنى الفعل الى ما يليه فلابد ان يكون متعلقة بمعنى حدثيا ولانه لا يظهر لقولنا وهو زيد في الدار معنى صحيح يعتد به فان قلت فاي فايدة في قولك ويلزمه ان يتوقف افادة ظاهره معنى صحيحا على كونه وصفا في الاصل فان كثيرا من الايات لا تفيد ظواهرها معنى صحيحا فينصرف عن الظاهر ويأول بما يفيد معنى صحيحا فليكن ما نحن فيه كذلك فعدم افادة الظاهر معنى صحيحا ليس محذورا قلت قد تقرر في محله ان صرف النصوص عن ظواهرها من غير ضرورة تدعو اليه مما لا ينبغي ان يرتكب بل يجب محافظة ظواهرها ما امكن وظاهر هذه الاية ان الظرف متعلق باسم الله ومحافظة هذا الظاهر وعدم صرفه الى خلافه موقوف على كونه معناه مما يصلح لان يكون متعلق الظرف فيجب القول بانه في الاصل وصف والا لزم من ان يكون القول به الظاهر ان غاية ذلك القول انما يتوقف تلك الافادة عليه وجب القول به حفظا للظاهر ما امكن ~~بتعلق~~ وتعلقه بيعلم او كونه ظرفا مستقرا خبرا ثانيا او متعلقا بملاحظة الوصف اللازم الخارج عن مفهومه معه كما في سيد على وان افاد كل منهما معنى صحيحا الا انه خلاف الظاهر قال المص في تفسير هذه الاية ان الظرف متعلق باسم الله والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما ثم قال او يقول يعلم سركم وجهركم الجملة خبر ثان او هي الخبر والله بدل ويكفي لصحة الظرف كون المعلوم فيهما كقولك رميت الصيد في الحرم اذا كنت خارجه والصيد فيه او ظرف مستقر وقع خبرا بمعنى انه تعالى لكمال علمه بما فيهما كانه فيهما ح وتقديم بيان تعلق الظرف باسم الله باعتبار كونه بمعنى المستحق للعبادة الى كونه ظاهر الاية والى افادته معنى صحيحا ولما كان يرد على تعلقه بيعلم ان علم ح انه تعالى لا يتقيد بزمان ولا زمكان وكان يرد على كونه ظرفا مستقرا انه تعالى منزه عن ان يكون

في السماء

في السماء والارض اشار الى توجيه الاول بقوله ويكفي لصحة الظرفية ح والى توجيه الثاني بقوله بمعنى انه ح تنبيها على ان تعلقه بما خرج الظاهر عنا ح في تصحيحه الى تاويل في احدهما اخرق نظره فان قلت ما الفرق بين الموصوف به وبين تعلق الظرف حتى امتنع الاول باعتبار كونه في الاصل وصفا وجاز الثاني بذلك الاعتبار قلت يكفي في تعلق الظرف رايحة من الفعل حتى جوزوا تعلقه بالضمير الراجع الى الحدث واما الوصف فلا بد ان يدل معنى في متبوعه يتعين ما يوصف به ولا يكفي انه كان في الاصل الاصله ح دالا على معنى في الغير مع كون ذلك الاصل مهجورا في الاستعمال كما في العلم الغالب فتدبر ولان معنى الاشتقاق دليل ثالث على ما اختاره فما ذكره من معنى الاشتقاق هو اخذ معانيه وتحقيق المقام وتوضيح المرام هو ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل يتفرع عنه معاني كثيرة بانضمام زيادات اليه كمعنى الحدث المخصوص المعبر عنه بالضرب فانه يتفرع عنه معنى الماضي والمستقبل والحال بانضمام اقترانه الى احد الازمنة ومعنى الامر والنهي بانضمام طلب الفعل وتركه اليه وهكذا في ساير تصاريف عين بازائه حروفا معينة مثل ضرب وفرع منها الفاظا كثيرة موافقة لها في الحروف الاصول واصل المعنى بازاء تلك المعاني المتفرعة كلفظ الضارب والمضروب ويضرب وضرب وغير ذلك على ما يقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني واكثر ما يطلق عليه لفظ الاشتقاق هو هذا الاخذ فان اعتبر من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به فيعرف ح بحسب العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسب في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فيكون الحاصل من هذا التعريف العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق ان تجد بين اللفظين ذلك التناسب فتعرف ارتداد احدهما الى الاخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ من اللفظ لفظا يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وقد يطلق لفظ الاشتقاق على الموافقة المذكورة اللازمة للاخذ المذكور وهو بهذا المعنى صفة قائمة باللفظ ويعرف ح بما ذكره المص وهو كون احد

علما ذكره الشيخ امام المحققين

مثل ضرب واخذ ح

ضرب

وهو احد اللفظين كالضرب وضرب مشاركا اى موافقا للاخر
فى اصل المعنى والتركيب اى الحروف الاصول ولا يتميز المشتق منه
فى هذا المعنى وانما يتمايزان فى الاشتقاق بمعنى الاخذ فان الاشتقاق
لما كان هو الاخذ فيكون المشتق هو الماخوذ والمشتق منه هو الماخوذ
منه والسر فيه ان الموافقة من الاطراف فاذا تحققت بين الشيئين يكون
كل منهما موافقا للاخر كالقرب والبعد مثلا بخلاف الاخذ فانه من
الاضافات المتخالفة الاطراف كالولادة فان احدهما والد والاخر
مولود ثم انهم قسموا الاشتقاق الى صغير وكبير واكبر لانه ان اعتبر
فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب كضرب من الضرب فصغير
او بدون الترتيب كجبذ من الجذب فكبير وان اعتبرت المناسبة فى الحروف
الاصول اعم من ان يكون بينهما توافق كلا او بعضا او لا يكون هناك
موافقة اصلا فاكبر كنعق من النهق واذا عرفت هذا فالقسم
الاول فالمراد بالموافقة فى التركيب الموافقة فى الحروف الاصول
مع الترتيب وقوله هو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة يريد
ان المعنى المذكور للاشتقاق وهو الاخذ حاصل بين لفظة الله وبين الاصول
المذكورة فيما سبق فى بيان اصله الاشتقاقى وهى انه بمعنى
عبد او اله بمعنى تحير الى اخر ما ذكرنا هناك فهو من الاستدلال
بثبوت الحد على ثبوت المحدود كقولك زيد انسان لان معنى
الانسان الحيوان الناطق وهو حاصل فى زيد واعترض عليه
البعض بان هذا الدليل لا يفيد المدعى وهو كونه وصفا وانما
يفيد كونه مشتقا لجواز ان يكون اسما مشتقا لا وصفا مشتقا
كالة فان صاحب الكشاف ذهب الى انه اسم مشتق لا صفة
كما سلف وكاسماء الزمان والمكان والالة فانها مشتقات
وليست اوصافا عندهم لما ان الذات الماخوذة فى مفهومات
تلك الاسماء متعينة بنحو تعيين بخلاف الوصف فان الذات فيه
لا بد وان يكون مبهمة صرفة وايضا القائل بانه علم من يجعل
ينكر الاشتقاق فلا يسلم حصول معنى الاشتقاق فيه فلا يقوم
حجة عليه وجوابه انه قد ثبت بالدلائل القطعية المذكورة انه
مشتق فلا يتصور كونه علما ابتداء للتنافى بين كون اللفظ
علما شخصيا وبين كونه مشتقا لان الاول من اقسام ما مدلوله
جزئى حقيقى والثانى من اقسام ما مدلوله كلى وهذا مصرح

فى الرسالة

فى الرسالة الوضعية فدار الامر بين كونه اسما مشتقا وبين كونه
وصفا مشتقا والاول منتف لما صرحوا من ان الذات المعتبرة
فى الاسم المشتق الذى لا يكون وصفا متعينة تعينا ما غير باقية
على صرافة ابهامها كما فى الوصف ومعلوم انه لا يتعين اصلا
بحسب الوضع فى مفهوم الاصل الاشتقاقى للفظ الله فانه على تقدير
اشتقاقه من اله بمعنى عبد مثلا مفهومه بحسب اصل الوضع
المعبود كما بينا ما كان فتعين كونه وصفا مشتقا فحاصل هذا
الدليل انه مشتق من الاصول المذكورة ومثل هذا المشتق وصف
اما الاول فلحصول معنى الاشتقاق منه واما الثانى فلان
اشتقاقه من الاصول المذكورة يدل على ان الذات المعتبرة فى مفهوم
الاصلى مبهمة صرفة فيكون وصفا فذلك ما كنا بنينا على ان المدعى ان
كونه وصفا الظاهر فيكفى فيه الظن بوصفيته والدليل يفيده والقول
بان المدعى نفى كونه علما للذات البحث لا اثبات وصفيته لان هذا
الدليل يفيد هذا المدعى مما يأباه الطبع السليم قوله
وقيل لا انه هذا هو رابع الاقوال التى ذكرها المصنف قيل اصله
الله لاها بالالف فى اخره بالكلمة السريانية ومعناه من له القدرة
قال الامام زعم بعضهم انها عبرية او سريانية اذ هم يقولون لاها
رحمانا رحيما ويقولون روحا وقدوسا ونورا فى روح وقدوس ونور
فعرب اى نقل الى اللغة العربية بان تصرفوا فيه بحذف الالف عن
الاخر للتخفيف كما فعلوا ذلك فى نور وروح وقدس وادخال اللام
التعريف عليه فصار الله وانما اخر هذا القول ومرضه لان القول
بوقوع كلمة غير عربية الكثيرة الاستعمال فى القران العربى بلا دليل
يدل عليه وداعى يقتضيه بمجرد المشابهة اللفظية وذلك مستبعد جدا
قوله وتفخيم لامه اى تغليظ لام لفظ الله بمعنى تسمينها فى التلفظ
فهو ضد الترقيق وقد يطلق التفخيم على ترك الامالة الالف نحو
فتح الواو كما فى الصلوة والزكوة وهذا التفخيم اذا انفتح ما قبله
اى ما قبل لفظ الله نحو قل هو الله او انضم نحو رحمه الله سنة اى طريقة
مسلوكة توارثه الخلف عن السلف عامى تفخيم اللام تعظيم الاسم
المقتضى لتعظيم المسمى وفرق بينه وبين لفظ اللات ولان التلفظ
بالمفخم مستلزم ككثرة توجه اكثر تخشعا اوفر يوجب الثواب واما
اذا انكسر ما قبله فلا يفخم مطلق اى سواء انفتح ما قبله او انضم او

انكر القائل صاحب الكشاف حيث قال فان قلت بل
تفخيم لامه قلت نعم قد ذكر الزجاج ان تفخيمها سنة وانا حرم تفخيم
لما قال قدس سره وهو انه اعترض عليه بانه يدل جريان التفخيم
في اللام مطلقا ولا تفخيم بعد الكسر اتفاقا فالاشتغال عقلوا التفخيم
عليه التفخيم بعد تسفل الكسر ثم قال واجيب بان السوال يمكن
جريانه على سنن الاستقامة او تولده من تحريفات العوام لا محل
محله لشهرته فاجاب بصحته وانه سنته انتهى قوله وحذف
الالف واعلم ان الالف التي بين اللام والهاء من لفظ الله مما اوجبوا حذفه
خطا فرقا بينه وبين اللات في الخط فان منهم من يتلفظ به في الوقف
مقلوبا هاء ويكتبه كذلك على وفق التلفظ به ولكن حذفه في التلفظ
به يكون لحنا كما يقال لله لحن اي خطاء في القراءة تفسد به الصلوة
صفة لقوله لحن فايدتها الاحتراز عن لحن لا تفسد به الصلوة لانها
لا تفسد بكل لحن وانما كان هذا اللحن مفسدا للصلوة لان الالف جزء
من اسم الله الذي هو جزء من الفاتحة في الموضعين في بسم الله وفي
الحمد لله وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فتكون صلوة بلا فاتحة
لكن هذا على مذهب الشافعي واما عند الائمة الحنفية فيجوز الحذف
عند الوقف ولكن اثباته افصح صرح به في التيسير وحتى تنعقد به
الصلوة لا ينعقد به صريح اليمين ايضا وهو الذي لا يحتاج فيه الى
النية بل ينعقد بمجرد اللفظ وانما ينعقد به صريحه لوجوب وجود
الاسم فيه ولم يوجد قال الغزالي ولو قال بله على قصد التكبير
هو الرطوبة فليس بيمين وان نوى به اليمين انعقد وحمل حذف
الالف على اللحن وقد جاء لضرورة الشعر وقاعل جاء قوله الا لا
لا بارك الله في سهيل جاء هذا المصراع بحذف الف الله وان كان لحنا
لاجل الضرورة الشعرية فان الضرورات تبيح المحظورات والمصراع
الثاني اذا ما الله بارك في الرجال ومحل الاستشهاد هو المصراع
الاول وسهيل اسم رجل يدعو الشاعر عليه ويقول اذا جعل الله
الرجال ذا بركة فلا يجعل الله سهيلا ذا بركة قوله الرحمن الرحيم
اسمان بنيا للمبالغة قال في الكشاف الرحمن فعلان من رحم كغضبان
وسكران من غضب وسكر وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض وسقيم
من مرض وسقم ثم قال وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم عدل
عنه لانه يوهم ان صيغة فعلان فعيل من الصيغ الموضوعة

الاستشهاد اول

للمبالغة

للمبالغة كفعال مثلا وليس كذلك والا لدل كل منهما في جميع المواد
على المبالغة والثاني باطل فان عطشان وسقيم ومريض انما
يدل على مجرد الثبوت من غير مبالغة وتوضيحه ان المادة
اعني الحروف الاصلية في الافعال والمشتقات موضوعة
للحدث المخصوص في ضمن اي صيغة وهيئة كانت كالضاد
والراء والباء فانه يدل على الحدث المخصوص سواء عبر
عنه بصيغة الماضي او المضارع او اسم الفاعل والمفعول
وغير ذلك وكذلك صيغها وهيئاتها ايضا موضوعة لمعان
مخصوصة في ضمن اي مادة كانت كهيئة فعل بالفتحات
الثلث فانها تدل على اقتران الحدث بالزمان الماضي في اي
مادة كانت مثل ضرب ونصر وقتل وغيرها وكذلك صيغة الفاعل
عمن قام به الفعل على وجه الحدوث وصيغة المفعول لمن وقع عليه
الفعل سواء كان في مادة الضرب والنصر والقتل ومن صيغ المشتقات
ما وضع لما قام به الحدث على وجه الثبوت وهو الصفة المشبهة
ومنها ما وضع للمبالغة في الفعل ولكل من المبالغة والصفة
المشبهة صيغ مختلفة فصيغة فعال وفعول كغفور
ومفعال كمقدام وفعيل كفسيق موضوعة للمبالغة في اي مادة
كانت وصيغة فعل كحسن وفعلان كعطشان صفة مشبهة
واما فعيل فتارة يجيء صيغة مشبهة مثل مريض وسقيم و
تارة للمبالغة مثل عليم فعلم ان ما يفهم من كلام الكشاف
من كون فعلان وفعيل من صيغ المبالغة ليس بسديد و
ان ما بني في بعض المواد المخصوصة لافادة المبالغة كما
فيما نحن فيه فهو من خصوص المادة لا مدلول الصيغة
ليكون بناء الطراد من ذلك الى فعيل الرحمن اي قوله اسمان بنيا للمبالغة
للفعل والحرف لا المعنى الاخص المقابل للصفة والاسم بالمعنى
الاعم ما هو اسم لا يدل بحسب صيغته وهيئته على امر زائد على مدلول
مادته فضلا عن الدلالة على المبالغة ولم يقل بنيا وصفا
للمبالغة لان المتبادر ان اللام في صلة الوضع لا للاجل بخلاف

بنيا للفعلان فانهما للاجل فالمعنى انهما اسمان بنيا اى اخذا
واشتقا لافادة المبالغة بعقوبة المقام وخصوص المادة وليا
صفتان اللتين بهيئتهما على المبالغة بان يكون المبالغة مدلول
الهيئة كما اوهمه عبارة الكشاف حيث عبر عنهما بوزنهما و
صفتيهما فقوله من رحم متعلق بقوله بنيا اى جعلا اسمان اخذا
من رحم لافادة المبالغة ثم انه قدس سره قال فى شرح الكشاف
فان قلت الرحمن صفة مشبهة فلا يشتق الا من فعل لازم
فكيف اشتق من رحم وهو فعل متعد واما الرحيم فان جعل
صيغة مبالغة كما نقل عليه سيبويه فى قوله هو رحيم فلانا فلا
اشكال وان جعل صفة مشبهة كما يشعر به تمثيله بمريض و
سقيم يتوجه عليه السؤال ايضا قلت الفعل المتعدى قد
يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين
ثم يشتق من الصفة المشبهة وهذا مطرد فى باب المدح والذم
نص عليه فى حرف المفتاح وذكره فى فائق وفقير ورفيع انتهى
ونقل عنه قدس سره فان قلت اذا جعل المتعدى لازما فما الحاجة
نقله الى فعل بضم العين قلت لافادة المبالغة لانها تحصل
من جعل المتعدى بمنزلة الغرائز وما فى حكمها اقول
توضيحه ان معنى رحم على تقدير جعله لازما فعل الرحم والمقصود
الان ثبوته كثبوت الغرائز اى الامور الطبيعية اللازمة
كالحسن والقبح وما فى حكمها مما صار ملكة فعلم انهما ما
ما هو فان من رحم بضم العين ويفهم ما هو فى من رحيم بكسر
العين فنقول من رحم يجوز ان يقرأ بكسر العين فيكون
المعنى من رحم المتعدى بعد جعله لازما بنقله الى رحم بضم
العين وان يقرأ بضم العين فيكون المعنى من رحم اللازم
بعد نقل المتعدى اليه قيل لا يناسب قوله كالعليم من علم
اقول قيل معناه ايضا من علم المتعدى بعد جعله لازما
فيجرى فيه الامران الا ان الاول لان جعله لازما لا يكفى ~~بل لا بد من~~
نقله الى فعل بضم العين كما عرفت وفى قوله كالغضبان
من غضب والعليم من علم اشارة الى ما قصد بتغيير عبارة
الكشاف من الايماء الى انهما ليسا من صيغ المبالغة بل

هما صفتان مشبهتان فان تشبيه لفظ الرحمن بالغضبان
وهو صفة مشبهة مبنية من غضب اللازم وتشبيه الرحيم بالعليم
الذى هو ايضا صفة مشبهة مبنية من علم المتعدى بعد جعله لازما
على ما قيل مما يدل على انهما ايضا صفتان مشبهتان واما
ان الغضبان من غضب اللازم بنفسه والرحمن من رحم المتعدى
بعد جعله لازما فلا يكون نظيرا له من كل وجه فالامر فيه سهل
اذ المقصود بالتنظير كونه صفة مشبهة مثله وهذا لا يتوقف
على كون ماخذ الاشتقاق فيهما متحدا وبه يندفع ما يتوهم
ان فى هذا التشبيه سوء ادب لان سوء الادب انما هو فى
تشبيه مدلول الرحمن بمدلول الغضبان وقد عرفت ان
المقصود لفظ الرحمن بلفظ الغضبان فى كون كل منهما صفة
مشبهة على ان الاول ايضا فى حيز المنع بما ورد اطلاق
لفظ الغضبان عليه تعالى فى بعض الاحاديث ويمكن اثباته
بدلالة النص ايضا اذ ورد فيه غضب الله عليه وهذا يصحح
الغضبان عليه تعالى لان غضبه شديد وكون اسماء الله
توقيفية موقوفة على اذن الشارع اعم من ان يكون
الاذن صريحا او ضمنا فتوقف والرحمة اللغة رقة القلب
قال صاحب الكشاف ومعناها اى معنى الرحمة العطف والحنو
ولا يخفى ان اعتبار من العطف والحنو الميل الجسمانى حتى ان
بعض شراح حملهما عليه وقال اراد الميل الجسمانى ومنها
~~المعلوم ان الرقة من صفات النفس ومن الكيفيات النفسانية~~
~~التابعة للمزاج فغير عبارة الكشاف الى ما هو نص فيها~~
~~فقال رقة القلب فانها من الكيفيات النفسانية حتى ان~~
~~محقق شراح الكشاف فسره والعلامة بما ذكره الشارح وردوا~~
~~على من حمله على ظاهره فقال قدس سره~~ اراد بهما العطف والحنو
الميل النفسانى اى الشفقة والرقة وهى من الكيفيات التابعة
للمزاج والله سبحانه وتعالى منزه عنها ثم قال وقيل اراد
الميل الجسمانى اى الانعطاف والانحناء وليس بصحيح
فانه ليس معنى الرحمة وان كان مشابها لمعناها فيتجه
عنه وتعدى لا لبعض ما يلاقيها الاشتقاق كالرحم اولا يرى
انه جعل الانعام مسببا عن الرقة لا عن الانحناء انتهى

ولكونه من صفات القلب ومن الكيفيات النفسانية
دون الصفات الكيفية ... ان القلب ...
... من صفات النفس ...
... على ما هو حيث قال

فقول المحشي والعطاف يقتضي التفضل والاحسان الى ما
يتعلق به اعني المرحوم اراد الميل النفساني لا الجسماني
لكونه معطوفا على قوله رقة القلب وهي ميل نفساني وقوله
ومنه اي من قبيل الرحمة ومما يلاقيها في الاشتقاق رعاية
معنوية لفظ الرحم التي هي وعاء الولد في بطن امه لانعطافها
على ما فيها اي علة كون الرحم من قبيل الرحمة على ما فيها من الولد
فان هذا الانعطاف وان كان ميلا جسمانيا الا انه شبيه
بالميل النفساني الذي هو معنى الرحمة في اقتضاء الحفظ و
مسبب عنه كما اشير اليه في كلامه قدس سره فالضمير المذكور
في قوله منه راجع الى الرحمة بتقدير المضاف المفهوم من سياق
الكلام وهو ما اشرنا اليه بقولنا اي من قبيل الرحمة فالمرجع
في الحقيقة هو المضاف المقدر فيه ايضا المحشي عن عبارة
الكشاف حيث قال ومنها منه الرحم تباينت الضمير
وجه العدول ان الضمير يرجع الى الرحم فيكون المعنى من الرحمة
بمعنى الرقة الانعطاف النفساني احترز به لانعطافها
الجسماني الى ما فيها ولا يخفى ان هذا الكلام غير منتظم
نظاهره فلا بد من ارتكاب تكلف بان يقال المراد ان هذه
ماخوذة من تلك بجامع ان في كل منها انعطافا مع قطع
النظر عن ان الانعطاف في احدهما نفساني وفي الاخر
جسماني ثم لما كانت الرحمة بمعنى رقة القلب والانعطاف
النفساني من الكيفيات النفسانية التابعة للمزاج
المنزه عنه سبحانه وتعالى اشار الى وجه صحة اطلاق اسم
الرحمن الرحيم عليه تعالى ببيان قاعدة كلية منطبقة على
جميع اسماء الصفات التي مبادئها اعراض نفسانية كالرحمة
والغضب والحياء والفرح والمكر والخداع والاستهزاء
فانه مما تترتب عليها غايات فقال واسماء الله
تعالى انما تطلق على امثال هذه المعاني التي توجد باعتبار
الغايات التي هي افعال وتاثيرات كالتفضل والاحسان
ههنا على ما اشار اليه المحشي بقوله تقتضي التفضل والاحسان
هو اما ارادة الانعام وان كانت مسببة عن رقة القلب
لكنها ليست من مقولة الفعل فلا يجوز ارادتها بعد

التصريح

انعطافها ٤

المفهوم ٤

التصريح بانها انما توخذ باعتبار الغايات التي هي افعال
دون المبادي التي تكون انفعالات وتاثرات مستحيلة
عليه المراد بالانفعالات ما هو اعم من ان يكون انفعالا
حقيقة او مسببة عنه فان الرقة وان كانت كيفا لكنها
مسببة عن المزاج المسبب عن الانفعال قدس سره والرحمن
ابلغ من الرحيم بفعلان والفرق بينهما لبعد ما بين البنائين
في الدلالة على اصل الجميل المعنى من اللفظين بنيا للمبالغة
هو ان المبالغة في الرحمن اكثر منها في الرحيم وزيد
لاجل فائدة كلمتين اشار اليها بقوله لان زيادة البناء
تدل على زيادة المعنى حتى قيل لا يقال رجل عريان
الا لمن لم يكن عليه ثوب اصلا واما اذا كان عليه ثوب خلق فلا يقال
عريان بل يقال انه عار ومن لطائف الكشاف ما اورده
ههنا حيث قال ومما طن على اذني من ملح العرب انهم يسمون مركبا
من مراكبهم بالشقدف وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل
العراق فقلت في طريق الطائف لرجل منهم ما اسم هذا المحمل اردت
المحمل العراقي فقال اليس ذلك اسمه الشقندف قلت بلى
قال فهذا اسمه الشقنداف فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى
انتهى ثم قدس سره قال نقضت هذه القاعدة بمثل حذر فانه ابلغ
من حاذر واجيب بان الشرط في ذلك بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق
اتحادهما في النوع كالصدى وصديان وغرث وغرثان وفرح
وفرحان فاندفع النقض لان حذرا وحاذرا مختلفان نوعا
اذ الاول لان حذر صفة مشبهة وحاذر اسم فاعل وهما
نوعان مختلفان بخلاف الامثلة المذكورة فان كليهما فيها
من نوع واحد هو الصفة المشبهة ثم قال وقد يجاب
بان القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقض وبان حذرا انما
كان ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور الجبلية كشره ونهم
وفطن وذلك لا ينافي كون حاذر ابلغ بوجه اخر لجواز
ان يدل على تجدده وتكرره انتهى اقول هذا الجواب مبني
على ما سلكناك من ان المعتبر في افعل التفضيل الزيادة
بوجه ما فيجوز مثلا تفضيل كل من زيد وعمرو على الاخر لما حفظ
هذه القاعدة فانها يشكل في مواضعه والمعارض قدس سره

طلبه ثابتة ٤

المراد بالمركب المحمل منه عفي عنه

العرب ٤

فقال

الصدى العطش الغرث الجوع منه عفي عنه

حريص على الشرب والاكل كثير لغة

ما نقل من الاجوبة لانه منع اختلاف حدوثها ذريعة مستندا
بما ذكره ابن الحاجب من ان الاول ايضا اسم فاعل للمبالغة و
اما منع اتحادهما نوعا فيما نحن فيه لحدوثهما بما سبق من ان التحقيق
ان كلا من الرحمن والرحيم صفة مشبهة حيث مثل صاحب الكشاف
الرحيم بمريض وسقيم وزاد الجواب الاخير ايضا بانه لا يثبت
ابلغية الرحمن هنا اذ كثر استعمال فعيل في الغريزي كشريف
وكريم وفعلان في العارض كغضبان وسكران فالحق هو
الجواب الاوسط اعني ان القاعدة اكثرية لا كلية ولهذا عبر فيه
المسكوب قال وقد يجاب دون واجب وخير الامور اوسطها
وقوله كما في قطع وقطع بتخفيف احدهما وتشديد الاخر مثال
لتلك القاعدة من الافعال فان المشدد يدل على الكثرة
اما في اصل الفعل او الفاعل او المفعول او ما يتعلق به الفعل
بخلاف المخفف فانه يدل على اصل القطع وقوله كبار و
كبار بضم الكاف فيهما وتخفيف الموحدة في احدهما وتشديدها
في الاخر مثال لذلك من الاسماء الا ان المشدد دال على المبالغة
لما يعني الرحيم في الكبر والعظمة قوله وذلك
اي ذلك المذكور من زيادة المعنى في الرحمن او كونه ابلغ
من الرحيم وانما يؤخذ تارة باعتبار الكمية ان اريد بالكمية الكثرة
فان افراد كثرة افراد المرحومين في الرحمن وقلتها في الرحيم و
ان اريد بها مجرد التعدد فالمراد شمول الرحمن للدارين
واختصاص الرحيم وتؤخذ تارة اخرى باعتبار الكيفية اي
جلالة النعم وعظمتها في الرحمن ودقتها وحقارتها في الرحيم
فعلى الاول وهو الاخذ باعتبار الكمية قيل يا رحمن الدنيا
باضافة الرحمن الى الدنيا فقط لكثرة المرحومين فيها لان
اي لان معنى الرحمن ح باعتبار التعلق يعم المؤمن والكافر
لان رحمن الدنيا من اضافة الصفة الى الظرف اتساعا على حد
في مالك يوم الدين فمعنى رحمن الدنيا الرحمن في الدنيا وهو
يعم الكل لانه خلقهم ورزقهم كما قال عز وجل هو الذي
خلقكم ثم رزقكم فيناسب لفظ الرحمن الدال على الكثرة ورحيم
الاخرة اي الرحيم في الاخرة لقلة المرحومين فيها لانه اي معنى
الرحيم باعتبار التعلق في الاخرة يختص بالمؤمن لان الكفار

المفرد

الدنيا

محرومون

محرومون عن الرحمة في الاخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا ينصرون
و على الثاني وهو الاخذ باعتبار الكيفية قيل يا رحمن الدنيا
والاخرة باضافة الرحمن اليهما ورحيم الاخرة باضافة
الرحيم الى الاخرة فقط لان النعم الاخروية كلها جسام جمع
الجسيم عظيم العظام واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة
اي تنقسم منها ما هو نعمة جليلة كنعمة الاسلام والتوفيق
والكون من خير الامة والعلم النافع المقرون بالعمل الصالح
ومنها ما هو نعمة حقيرة كمتاع الدنيا قل متاع الدنيا قليل
فيصح بناء على الثاني اضافة الرحمن الى الدنيا باعتبار نعمها
الجليلة والاخرة باعتبار جميع نعمها التي هي من جملة جسام
ولا يصح اضافة الرحيم على الثاني الى الاخرة اذ لا يكون حقيرة
فيها ثم ان المص عدل في هذا المقام عن لفظ الكشاف
وهو لفظ قالوا بصيغة الجمع من امارات العموم الى لفظ
قيل لان تلك الصيغة تدل على ان القول المذكور بعده ماثور
من السلف كما صرح قدس سره وقد طعن بعض ارباب
الحديث فيه بانه ليس شيء من القولين المذكورين بماثور و
انما الماثور المعروف يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما على ما
اخرجه الحاكم في المستدرك مرفوعا فاشار المص بلفظ قيل
الى ان القول الذي في الكشاف ليس من الادعية الماثورة
المرفوعة غاية ما في الباب ان يكون من اقوال الاحبار
قوله وانما قدم اي لفظ الرحمن الذي هو اعلى لكونه ابلغ على لفظ
الرحيم الذي ليس بابلغ والقياس اي المناسب في مقام المدح و
اللائق في نظر العقل الترقي من الادنى الى الاعلى لانه رفع بعد الحط
وهو مما يقبل واما عكسه فهو حط بعد رفع وهو مما لا يقبل فانك
اذا قلت هند بدر نجم لما تستحسنه العقول واما اذا قيل
نجم بدر او بدر شمس لكان مقبول الاسماع عن اخرها واما
نقض هذه القاعدة بقوله تعالى وكان رسولا نبيا فقد اجاب عنه
المص حيث قال في تفسيره ارسله الله الى الخلق فانبأهم عنه
ولذلك قدم رسولا مع انه اخص واعلى هذا كلامه واما قوله تعالى
رؤف رحيم مع ان الرؤف شدة الرحمة فهو ابلغ واعلى فهو
من باب التتميم كما يجيء فيما نحن فيه ايضا لمقتضى القياس العقلي

بكسر الجيم

جمع جسيم

[illegible]

ههنا تقديم الرحيم لكنه قدم الرحمن لوجوه اربعة اولها ما
ذكره بقوله لتقديم رحمة الدنيا وحاصل هذا الوجه انه قدم ليكون نظم
الكلام على وفق الترتيب في الوجود لان الرحمة التي تدل عليها الرحمن متقدمة
في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ الرحيم اما باعتبار الكمية فلتقدم
النعم الدنيوية التي هي رحمة الدنيا على النعم الاخروية تقدما زمانيا واما
باعتبار الكيفية فلان نعمة الوجود والحيوة وما يتبعهما من الحواس و
القوى وحسن الاستعداد والحق الذي يولد عليه كل مولود من جلايل النعم
الدنيوية ومدلولة للفظ الرحمن باعتبار الثاني ولا شك انهما
متقدمة ذاتا وزمانا على النعم الحقيرة الدنيوية التي لا يدل الرحيم
باعتبار الثاني الا عليها فناسب ان تقدم اللفظ الدال على رحمة
الدنيا باعتبارين على اللفظ الذي لا يدل عليها اصلا باعتبار
ويدل على بعضها الحقير باعتبار اخر هذا ما قصد فتبصر وثانيها
ما ذكره بقوله ولانه اي الرحمن صار كالعلم وان لم يصل الى
حد العلمية لكونه بازاء المعنى دون الذات بدليل وقوعه صفة له تعالى
على ما اشار اليه في ضمن بيان وجه الشبه بقوله من حيث انه لا يوصف
غيره اي غير الله تعالى فانه يدل بمفهومه على انه يوصف به الله تعالى
خاصة فهو وصف حقيقة لكنه يشبه العلم في اختصاصه به تعالى
اختصاص لفظ الجلالة به تعالى فناسب ان يتوسط بين العلم
وما يختص بالوصفية لكونه كالرديف للعلم وبمنزلة الموصوف للوصف
واما اطلاق مسيلمة الكذاب عليه رحمن اليمامة حتى قال شاعرهم
لا زلت رحمانا فقد اجاب عنه صاحب الكشاف بانه من باب
من تعنتهم في كفرهم اي بانهماكهم في الكفر حتى خرجوا عن طريق وقوله
لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها تعليل لقوله
لا يوصف به غيره يعني ان عدم وصف غيره تعالى به ليس
بمجرد مانع لفظي وهو انه لم يوجد في الاستعمال بل هناك مانع
معنوي وهو ان معناه ~~كونه منعما حقيقيا~~ اي المعنى المراد
للفظ الرحمن لا معناه الحقيقي لما عرفت ان اطلاقه عليه تعالى مجاز
باعتبار غايتها التي هي التفضل والانعام فالمراد ان معناه المراد
المنعم الحقيقي الذي بلغ في الرحمة اي الانعام غاية ومرتبة لا يتصور
ما هو اكمل منها فقد اخذ في معناه المراد امران احدهما كونه منعما
حقيقيا اي موجدا للنعمة وخالقا لها والاخر بلوغه في الرحمة
جدا

الرحمة

اي كونها

مسيلمة

اللغة ح

ان تقدم وصفي

بلوغه في الرحمة غايتها اي كون انعامه بلا عوض وغرض فمعنى الرحمن هو الذي
يوجد النعمة ويخلقها ولا يطلب في مقابلتها عوضا ولا غرضا وهذا
منحصر في الله على ما سينبه المصنف من ان من عداه طالب للعوض
وكالواسطة وانه تعالى هو الموجد لها ولما توقف هي عليها ثم ان الدال
على كون الامرين ماخوذين في مفهوم الرحمن هو ما عرفت من
انهما صفتان مشبهتان بنيتا للمبالغة وان الرحمن ابلغ من
الرحيم فيما بنيا له كما وكيفا فكونه صفة مشبهة يدل على ان معناه
ذات متصفة بوصف وكونه للمبالغة يدل على ان ذلك الوصف فيه كامل
وكونه ابلغ يدل على انه فيه في اقصى المراتب ولا شك ان اقصى مراتب
الاتصاف بالرحمة اي الانعام ان يكون انعامه بلا عوض ولا غرض و
يكون موجدا للنعمة وخالقا لها وسيصرح المصنف به فما قيل ههنا
بحث اما اولا فلان كون المنعم الحقيقي ماخوذا في معنى الرحمن غير ظاهر
اذ هو من الصفات المشتقة والوضع في امثالها نوعي فلا فرق من حيث
المعنى بينه وبين سايرها الا المبالغة والمبالغة لا تدل على كون المنعم حقيقيا
واما ثانيا فلان اعتبار الحقيقي فيه يخرج عن المعنى الوصفي اذ الوصف
لا يدل الا على ذات مبهمة وملاحظة الذات بكونه منعما حقيقيا يوجب
تعينا له وينافي الوصفية واما ثالثا فلان استعمال معناه على بلوغ الرحمة
غايتها غير ظاهر اذ لا يلزم من الاشتقاق ولا من المبالغة واما رابعا فلانه
يفهم ان المنعم من المخلوقات منعم مجاز لغة او عرفا وهذا ايضا
غير ظاهر اذ لا يصدق تعريف المجاز عليه انتهى فاقول قد ظهر لك
مما حققنا انفا ان الدال على كون المنعم الحقيقي ماخوذا في معنى الرحمن
وعلى اشتمال معناه على بلوغ الرحمة غايتها هو الابلغية لا المبالغة
فمنشاء البحث الاول والثالث الذهول عن الابلغية المستلزمة
للامرين المذكورين استلزاما ظاهرا واقول في جواب البحث الثاني
ان معنى لفظ المنعم الحقيقي ذات ما اتصف بالانعام الحقيقي و
تعينه في الواقع وانحصاره في الله تعالى لا يخرجه عن كونه
وصفا مشتقا وامرا كليا كما في مفهوم واجب الوجود على ما صرحوا به
الحقيقي ههنا ليس ما يقابل المجازي بل من كانت النعمة
مخلوقة له وهو موجد لها وقد صرح هذا القائل فالذي نعيم
منه من المخلوقات ليس بخالق للنعمة وانه مستفيض
بانعامه وهو كذلك لان ذلك ليس من شان احد الا الله و

ا رحه

المنعم ح

واما جواب البحث الرابع
فهو انه قد عرفت ان المراد
بالمنعم الحقيقي ح

وصرح به ايضا هذا القائل وقوله وذلك اشارة الى المعنى المذكور
الذى هو كلى ومعنى قوله لا يصدق على غيره تعالى انه من الكليات
المنحصرة فى فرد كمفهوم واجب الوجود وخالق كل شئ وبينه
بقوله لان من عداه ممن يوصف بالانعام فهو مستفيض بلطفه
وانعامه اى طالب عوض فى مقابلة لطفه وانعامه فالمستفيض
بالعين المهملة لا بالفاء كما فى بعض النسخ السقيمة لان قوله
يريد به جزيل ثواب وجميل ثناء الى قوله ثم انه الى بيانه وتفصيل
ولاستقيم ذلك بالنسبة الى الاستفاضة لان ارادة الثناء الجميل
من الخلق وازالة عار الخسة من النفس او رقة الجنسية ليست
استفاضة اى طلبا منه تعالى فهو تفصيل وبيان لكونه مستفيضا
اى طالبا للعوض لان الغرض الذى يطلبه والغرض الذى يتوخاه
هو هذه المذكورات على ما نص عليه المصنف فى شرح الاسماء الحسنى
حيث قال فان غيره تعالى انما يفعل ما يتعاطاه من التفضيل
والانعام لغرض من نفسه يستفيض به جزيل ثواب او جميل ثناء
او يزيل عن النفس رقة الجنسية او عن القلب حب المال و
رذيلة البخل الى غير ذلك من الاغراض انتهى فقوله هاهنا او يزيل
به رقة الجنسية على ما فى بعض النسخ هو الموافق لما نقل
من شرح الاسماء الا انه هاهنا منطوق على يريد داخل تحت
تفضيل العوض بجعله اعم من جلب النفع ودفعه وهناك معطوف
على يستفيض داخل تحت الغرض خارج عن العوض لكونه مقابلا
له وفى بعض النسخ او مزيل على صيغة اسم الفاعل بدل يزيل
فهو معطوف على مستفيض مقابل له فيرجع من حيث المعنى
الى ما ذكر فى الشرح المذكور وما وقع فى بعض النسخ او يزيح
بصيغة المضارع المعلوم بدل يزيل وفى بعضها مزيح على
صيغة اسم الفاعل بدل مزيل فلا فرق بينه وبين نسختى يزيل
ومزيل لانه بحسب اللفظ ان الازاحة من الازالة ثم ان معنى
ازاحة رقة الجنسية وازالة رقة نشأت عن المجانسة والاتحاد
النوعى بين المنعم والمنعم عليه فان الانسان اذا رأى انسانا
آخر على اسوء حال يجرى الحكم الجنسية يعطف عليه ويرق له نفسه ويتألم
منه ويحصل فى نفسه اضطراب ربما يفضى الى المرض واذا احسن

اليه

الحسنى ح
الغرض ح
والمجانسة ح

اليه زال اضطرابه واستراح من المرض المذكور وفى بعض النسخ
بدل رقة الجنسية ايضا يزيح ويزيل به عار الخسة فى الزيادة عن
نفسها فان من استكمل ولم يقض حوائج المحتاجين بالانعام عليهم
يعد خسيس النفس وشحيحها وهى ام الرذائل قال عز وجل ومن
يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون فقوله او حب المال
بالنصب عطف على مفعول يزيح ويزيل اى او يزيح ويزيل بالمطلوب
انعامه حب المال الذى هو رأس كل خطيئة ورأس كل معصية
وقوله عن القلب متعلق بكل من ازاحة الرقة وحب المال الا انه
على نسخة النفع الخسة يكون المعنى يزيح به عار الخسة عن القلب
فلا بد ان يراد بالقلب النفس واعلم ان قوله لان من عداه هاهنا
افاد انه لا يصدق البالغ غاية الرحمة على غيره لانك قد عرفت
ان البالغ غايتها من يكون انعامه بلا عوض وغرض وقوله ثم انه
شروع فى بيان عدم صدق المنعم الحقيقى على غيره تعالى
ومعناه ان ما عداه بعد ما علم انه طالب عوض وغرض فى انعامه
كالواسطة فى انعامه الى الخلق كخادم السلطان بالنسبة الى
احسانه الى احد اذ لا مدخل له فى النعمة سوى انها يظهر من
يده لان ذات النعمة اى ماهيتها لان التحقيق ان الجعل الابداعى
انما يتعلق بنفس الماهية بمعنى انها بنفسها اثر للفاعل وبهذا
الجعل يسمى بالفيض الاقدس توجد الاشياء علما ويسمى عينا
ثابتا وماهية ووجودها اى خارجا والقدرة فى جانب المنعم
على ايصالها الى المنعم عليه والداعية الباعثة فى جانبه ايضا لان
الانعام فعل اختيارى لا يتصور صدوره بلا داع وباعث
عليه اى على ايصاله والتمكن من الانتفاع بها اى بتلك
النعمة فى جانب المنعم عليه والقوى الظاهرة والباطنة التى
بها يحصل بالفعل ذلك الانتفاع الى غير ذلك من الشروط و
الالات كلها من خلقه اى من مخلوقه او ناشئة من ايجاده
وتأثيره اذ لا مؤثر فى الوجود الا الله واعلم ان قوله ذات النعم
ما عطف عليه منصوب على انه اسم لان وقوله من خلقه مرفوع
المحل على انه خبر لها وقوله لا يقدر عليها احد غيره اما تأكيد
لقوله من خلقه او خبر بعد خبر وايا ما كان فيفيد انه تعالى منعم
حقيقى بمعنى انه موجد للنعمة مستقل فى ايجاده وذلك ما كنا

الثلاثة الحسنة ح
منها

بلغ

وثالث الوجوه ما ذكره المص بقوله اولا ان الرحمن لما دل
اى باعتبار الكيفية على جلايل النعم واصولها وكانت دقايقها
ومحقراتها خارجة عنها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون
كالتتمة والرديف له والتتميم نوعى في الكلام بفضلة لنكتة كالمبالغة
في قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه اى مع الاحتياج اليه و
النكتة فيما نحن فيه ايضا المبالغة وافادة ان المولى للنعم كلها
هو الله واقتصر صاحب الكشاف على هذا الجواب والمحقق قدس
سره حيث قال التحقيق في الجواب ان الابلغ اذا كان اخص مما هو
دونه ومشتملا على مفهومه تعين هناك طريقة الترقي اذ لو قدم
الابلغ كان ذكر الآخر عاريا عن الفائدة كما في الامثلة المذكورة اى
في الكتاب وهي قولهم فلان عالم نحرير وشجاع باسل وجواد فياض
فان النحرير يشتمل على مفهوم العالم وزيادة وكذا الباسل والفياض
بالقياس الى الشجاع والجواد واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا
على مفهوم الادنى كالرحمن والرحيم اذا اريد بالاول جلايل
النعم وبالثاني دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريق التتميم
والترقي نظرا الى مقتضى الحال ولما كان الملتفت بالقصد الاول
في مقام العظمة والكبرياء جلائل النعم وعظايمها دون دقايقها
ولطايفها قدم الرحمن على الرحيم واردف بالرحيم كالتتمة تنبيها
على ان الكل منه وان عنايته شاملة لذرات الوجود لئلا يتوهم
ان محقرات الامور لا يليق بذاته فيتحشم منه عن سؤالها
انتهى ورابع الوجوه ما ذكره بقوله او للمحافظة على رؤس
الآى اى ايات الفاتحة لا جميع السور والمراد برؤسها اواخرها
فان اخر كل شيء راس له من ذلك الطرف لا من حيث انه اخر بل من حيث
انه اول من ذلك الطرف وقيل الراس يستعمل بمعنى الطرف كما وقع
في الحديث انه بعثه الله تعالى على راس اربعين سنة اذ هو صلى
الله عليه وسلم مبعوث في اخر الاربعين لا في اوله والا لكان
سنه عليه السلام وقت البعثة تسعا وثلثين اقول الشيء
الممتد يعم اوله واخره فلا يصلح ارادته في الحديث بل المراد
فيه ايضا ما ذكرنا فلا تغفل والمراد بالمحافظة عليها ان
تكون تلك الاواخر متفقة ومتشابكة في هيئة مخصوصة و
هي في هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الاخير ياء
ساكنة

٥

المحمود صبغة الله رحمه الله

ساكنة مكسور ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين وجوز
ان يكون المراد بالآى العلامات التي تكتب بالحمرة في الفواصل
وبالرؤس ما قبل تلك العلامات اى اواخر الآيات اقول وانت
خبير بان المتبادر من راس الشيء جزءه الاول واطلاقه على ما قبله
غير متعارف ثم ان المحافظة المذكورة انما تتم في هذه السورة كما
اشير اليه بتفسير الآى بآيات هذه السورة لكون الكلام في بسملتها
ولا يتم في كل سورة كيف وهذه المحافظة تقتضي في سورة الرحمن تقديم
الرحيم والقول بانها قدمت في هذه السورة بتلك المحافظة وفي
ساير السور لكون التسمية في الكل على وتيرة واحدة انما يتم اذا
كانت الفاتحة مع التسمية اول سورة نزلت على انه لا يتمشى
في بسملة سورة النمل لانها حكاية كتاب سليمان عليه السلام
الى بلقيس هذا ولعله لهذا اخر المص هذا الوجه وجعله رابعا
قوله والاظهر انه غير منصرف اى الراجح في الاعتبار
ان لفظ الرحمن غير منصرف واعلم ان النحاة اختلفوا في رحمن
في انه منصرف او غير منصرف فانه ليس له مؤنث لا رحمى ولا
رحمانة لانه صفة خاصة لله تعالى لا يطلق على غيره تعالى لا على
مذكر ولا على مؤنث فعلى مذهب من شرط انتفاء فعلانة فهو غير منصرف
وعلى مذهب من شرط وجود فعلى فهو منصرف وذهب صاحب الكشاف
وتبعه المص الى ان الراجح عدم صرفه من غير نظر الى الاختصاص العارض
المانع لاعتبار التانيث واليه اشار المص بقوله وان حظر اى منع
اختصاصه بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلانة او فعلى يعني ليس
الحكم بالظاهرية منع صرفه مبنيا على انتفاء فعلانة بالنظر الى ذلك الاختصاص
فان الاختصاص المذكور كما اوجب انتفاء فعلانة اوجب انتفاء فعلى
ايضا فاعتباره يوجب اجتماع الصرف وعدمه وبيانه على ما حققه
قدس سره انه ان نظر الى انتفاء فعلى وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود
فعلى هو الشرط ومناط الحكم في الظاهر وان نظر الى انتفاء فعلانة
وجب ان يمنع صرفه لان انتفاءها هو مناط الحكم في الحقيقة اذ بانتفائها
يتحقق مضادة عنها الالف التانيث في عدم قبوله التاء الا انه لخفائه
جعل وجود فعلى امارة عليه ومناطا للحكم فاعتبار الاختصاص
يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فوجب
ان لا يعتبر امتناع التانيث اى انتفاء فعلى وانتفاء فعلانة بسبب

الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص
ويتعرف حالها قبله وذلك بالقياس على نظايرها من بابها واياه اراد
المص بقوله الحاقا له بما هو الاغلب في بابه فان الغالب في بابه فعلان ان يكون
غير منصرف كسكران وغضبان وان جاء نادرا منصرفا كحشيان
لا مونثه حشيانة على ما ذكره المرزوقي وكان المص ارتضاه ولذا ذكر
قيد الغالب ولكن المفهوم من الصحاح ان الصفة من حشي حشيان في
المذكر وحشي في المونث وكان صاحب الكشاف ارتضاه حيث لم يذكر قيد
الغالب وقال الحاقا له باخواته وبالجملة لما علم بالقياس الى بابه واعتبار
اغلب افراده الذي هو في حكم الكل انه ايضا في اصله مما تحقق فيه و
جود فعلى كان الحكم بعدم انصرافه الحاقا له بما هو الغالب في بابه اظهر
من الحكم بصرفه الحاقا له بما هو النادر في بابه فلما كان الحكم باظهرية منع
صرفه متضمنا لاعتبار كل من الصرف وعدمه جاز كلمة ان الوصلية
المقتضية لكون خلاف الشرط اولى بالجزاء لانه على تقدير عدم منع الاختصاص
يكون له مونث على فعلى او فعلانة فالحكم عليه باعتبار احد الامرين اولى
قوله وانما خص التسمية هذه الاسماء بيان لوجه اختيار هذه
الاسماء الثلثة من الاسماء الحسنى ليعلم العارف باساليب الكلام
وخواص التراكيب ان المستحق لان يستعان به مبني على الايماء للاشارة
على ما اختاره في مجامع الامور اي في كل الامور هو المعبود الحقيقي
الذي يدل عليه كلمة الجلالة الذي هو مولى النعم اي معطيها كلها
عاجلها واجلها جليلها وحقيرها على ما تدل عليه كلمتا الرحمن
الرحيم على ما مر تحقيقه وكان الانسب ان يقول الحقير الدقيق فان
وصف نعمة الله بالحقارة بعيد عن كمال الادب ووجه افادة
التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف
الصالح للعلية فيشعر بعليته وهذا مما لا يهتدي اليه الا
العارف بخواص تراكيب الكلام ومزاياه ولو حمل العارف على
ما هو مصطلح الصوفية فانهم قالوا العارف هو المنصرف
بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق لكان
اشد ملايمة لقوله فيتوجه فانه منصوب باضمار ان بعد الفاء
السببية عطف على ليعلم ولا شك ان العلم الذي يصير سببا لان
يتوجه العالم بشراشره اي بجملته ومجامع مشاعره على العارف
هذا المعنى وبالجملة فايدة ذلك التخصيص ان يتوجه العارف

بسبب ذلك

حرفه

عطف على ليعلم صح

بسبب ذلك العلم توجها تاما الى جناب القدس اي جناب الله
المقدس عن شائبة النقص والمراد التوجه الى الله عز وجل توجها
بالسر بلا جهة ولا مكان فلفظ الجناب مقحم للتعظيم والا فهو عز و
جل منزه عن الجناب ايضا لانه في الاصل الفناء وما قرب من
محلة القوم **وقوله** ويتمسك بالنصب ايضا عطف على يتوجه
والمعنى ويصير ذلك العلم ايضا سببا لان يتمسك بحبل التوفيق
اي بالتوفيق الالهي الذي هو كالحبل المتين في ان من تمسك به
فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها **وقوله** ويشغل
بضم حرف المضارعة على بناء الفاعل من باب الافعال منصوب
معطوف على ما سبق اي ويجعل سره اي روحه الذي هو
من عالم السر والامر مشغولا بذكره بان لا يكون في قلبه الا ذكر الله
وقوله والاستمداد به بالجر عطفا على ذكره اي لا يستمد بقلبه
الا من الله ولا يستعين الا اياه ونصبه عطفا على قوله سره
كما توهم وهم لا يساعده العقل وقوله عن غيره متعلق بيشغل
ومعنى يشغل عنه اعرض عنه اي يجعل سره مشغولا ومعرضا
عما سواه بسبب قصره على ذكره والاستمداد به **قوله** الحمد هو
الثناء على الجميل الاختياري ~~والتخصيص من وجه الاد التوجيه~~
~~الحديث الشريف على وجه لا يقدح في النسخة المذكورة~~ فقال
هذا تعريف لفظ الحمد اذ هو بيان لمعناه اللغوي واما معناه
العرفي فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما وهو
الشكر اللغوي ايضا ثم ان لفظ الحمد يجوز ان يحمل على المعنى المصدري
اعني الاتيان بما يدل على كون المحمود متصفا بالجميل وعلى المعنى
المبني للفاعل اعني الحامدية وعلى المعنى المبني للمفعول اعني
المحمودية وعلى الاثر المترتب على المعنى المصدري اعني الحاصل
بالمصدر فلام الملك على الاولين لاختصاص المتعلق بكسر
اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الاخريين لاختصاص الصفة
بالموصوف واعلم ان صاحب الكشاف قال في تعريف الحمد
هو الثناء والنداء على الجميل فعقب الثناء على النداء على
الجميل فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت اظهارا
لما ادعاه من اختصاصه باللسان وكونه اشيع وادل
واطلق الجميل واعرض تصرف فيه بحذف وزيادة حيث حذف

والتعريف المذكور ينطبق على كل واحد
من هذه المعاني الا ان لفظ الثناء
ايضا مصدر يطلق على كل واحد
من المعاني المذكورة فاذا كان
معنى ارید بلفظ الثناء ذلك
المعنى وجب تطبيق المعرف
على المعرفة صح
المحمود

قيد الثناء وزاد قيد الاختياري فوجه الحذف هو ان الثناء قد يطلق
على ذكر ما يدل على التعظيم فلا يكون الا باللسان وقد يطلق على الاتيان
بما يدل عليه قولا كان او فعلا فقيل انه حقيقة فيهما وقيل
حقيقة في الاول فقط واما ان الثناء الواقع في تعريف الحمد بمعنى
الاول بناء على ما ذهب اليه صاحب الكشاف من اختصاص
الحمد بما يكون باللسان فالثناء يدل عليه فيكون مستدركا نظرا الى
اصل المعنى وان اريد بمعنى الثاني بناء على ما ذهب اليه المحققون
من ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون
بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لكون الدلالة الفعل قطعية
وحمد الله تعالى وثناؤه على ذاته من هذا القبيل كما قال عليه السلام
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فلا بد من حذف
ما يدل على اختصاصه باللسان لئلا يخرج حمده الفعلي على ذاته فقيد
الثناء واجب الحذف حذرا عن لزوم الاستدراك على تقدير وعن
لزوم انتقاض تعريف الحمد جمعا على تقدير ثم ان الثناء باي معنى
اخذ يختص بالخير على ما يظهر من التامل في المعنيين واما ما
وقع في الحديث من ان من اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة
ومن اثنيتم عليه شرا وجبت له النار فمن قبيل المشاكلة واما
وجه زيادة قيد الاختياري فلما اتفقوا على ان المحمود عليه
لا بد وان يكون فعلا اختياريا للحامد حتى ان شارح الكشاف
اعتذر عنه وقال قدس سره انما ترك قيد الاختيار في تفسير
معنى الحمد اما اعتمادا على الامثلة فانها اختيارية واما
لانه اراد الفعل الجميل وهو بالاختيار فزيادة هذا
القيد تستغني كلام المصنف عن الاعتذار اما في المقام التعريف
على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء جعلت على ذاته
او زائدة عليها بل على انعاماته الصادرة عنها بالاختيار قلت
ان تلك الصفات لكون ذاته تعالى كافية فيها وكونها مبادي
افعال اختيارية نزلت منزلة افعال اختيارية مستقل
بها فاعلها كذا حققه قدس سره في تصانيفه ثم ان المصنف ترك
في تعريف الحمد قيدين شاع اعتبارهما فيه احدهما المحمودية
لكونه ذكرنا كالمحمود عليه والثاني كونه على جهة التعظيم احترازا
عن الاستهزاء في الشايع في تعريفه هو الوصف بالجميل على الجميل

الاختياري

الاختياري على جهة التعظيم ووجه ترك المصنف هذين القيدين هو انه اخذ
الثناء بدل الوصف فالثناء يدل عليهما دون المحمود عليه وقوله من
نعمة اي انعام نعمة او غيرها كالعلم والشجاعة اشارة الى ان المحمود
عليه اي ما يقع الحمد بازائه وان وجب ان يكون فعلا اختياريا الا انه
اعم من ان يكون من قبيل الفواضل او الفضائل لا يقال لزوم تعلق
الحمد بالفعل الاختياري يقتضي ان لا يتحقق الاستحقاق الذاتي
للحمد وهو خلاف ما صرحوا به لانا نقول استحقاقه تعالى للثناء والتعظيم
بازاء فعله الاختياري وصف يقتضيه ذاته تعالى كسائر الصفات
الكمالية اذ لا فاعل في الوجود الا هو وان كل ما يفعل فهو جميل و
حسن لما تقرر في محله من ان دخول الشر في القضاء انما هو بالتبع
فثناؤنا عليه وتعظيمنا اياه وان كان معللا بذلك الفعل لكونه باعتباره
الا ان استحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتي له تأمل فانه دقيق وبه
حقيق فان قلت قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا و
قولهم الصبر محمود يدل كل منهما على انه لا يجب في الحمد ان يقع بازاء
امر اختياري قلت الحمد قد يجي بمعنى الرضاء فالمقام المحمود هو
المقام المرضي وكذا الصبر المرضي واعلم ان المصنف لما فسر الحمد وكان كل
من المدح والشكر قريبا منه في المعنى وقرينا له في الاستعمال ناسب ان
يفسر كلا منهما على وجه يظهر النسبة بينها فعقبه بتفسير المدح
لاتحادهما في الحروف الاصول ثم بالشكر فقال والمدح هو الثناء
على الجميل مطلقا اي من غير تقييد بكونه اختياريا فالممدوح عليه
اعم من ان يكون اختياريا او غير اختياري بخلاف المحمود عليه
ثم استشهد عليه بقوله حمدت زيدا على علمه وكرمه الاول من
الفضائل والثاني من الفواضل وكل منهما اختياري اما
العلم فلان المراد به العلم الكسبي الحاصل بمباشرة اسبابه
بالاختيار اذ لا يمدح الرجل بالعلم الضروري ولا يقال حمدت
زيدا على علمه بان الواحد نصف الاثنين وان السماء فوقنا واما الكرم
فلان المراد منه ولا شك في انه فعل اختياري ولا تقول حمدت
على حسنه لان الحسن ليس فعلا اختياريا له بل مدحته اي بل تقول
مدحته على حسنه فثبوت القول الاول الحاصل في الحمد يدل
على انه يقع بازاء الفعل الاختياري بقسميه وانتفاء القول
الثاني فيه يدل على اختصاصه بالاختياري واما ان القول

المتنق في الحمد ثابت في المدح فلا يدل على اعمية مطلق المدح وعدم
اختصاصه بالاختياري لانه لا يعلم منه انه يقع بازاء الاختياري
ايضا اذ على تقدير اختصاص المدح بغير الاختياري يثبت ذلك
القول ايضا لكن لما كان غرض المص الرد على من قال بترادفهما حيث
عقبه بتمريض القول بالترادف اكتفى ببيان مادة الافتراق ولو
من جانب واحد اذ يكفي ذلك في حصول هذا الغرض هكذا حقق المحقق الفاضل
وقيل القائل صاحب الكشاف هما اي لفظا الحمد والمدح اخوان
نقل عن المص في تفسير قوله هما اخوان حاشية وهي قوله اي مترادفان
لاختصاصهما بالافعال الاختيارية وهو اختيار صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان
حيث قال لا يمدح بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال ما
اول وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم في الاصول انتهى كلامه
ووافقه قدس سره في هذا التفسير حيث قال في تفسير قوله الحمد و
المدح اخوان اي هما مترادفان ويدل على ذلك انه قال في الفائق
الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه جعل ههنا نقيض المدح
اعني الذم نقيضا للحمد لا يقال نقيض المدح هو الهجو لا الذم
لانا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص اي الوصف بالجميل
ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله الهجو اي عد المثالب
والكلام في المعنى الاول انتهى واعترض عليه بان ما نقله من
الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المدح اعم ويكون
حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك الانسان هو
الحيوان اقول اباه مقام التعريف لاشتراط المساواة فيه
واعترض ايضا على ما ذكره من جعل الذم نقيضا للحمد بانه يجوز
ان يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح ان يكون امرا واخرا
نقيضا لغويا للامرين واجيب عنه بان النقيض بالمعنى
اللغوي بمعنى المقابل وكون امر مقابلا لامرين غير ظاهر ثم قال و
قيل اراد انهما اخوان في الاشتقاق الكبير ويشهد له وجهان
الاول ان الشايع في كتب المص استعمال الاخوة فيما بين لفظين
يتلاقيان في الاشتقاق الكبير او الاكبر الثاني ان الحمد مخصوص
بالجميل الاختياري والمدح يعم وغيره يقال مدحت اللؤلؤة
على صفائها ولا يقال حمدتها فاختير ههنا الحمد على المدح

ليشعر

ليشعر بالاختيار وعلى الشكر ليتناول الفضائل والفواضل
ورد الاول بان ما ذكرناه من الدليلين اوجب حمل الاخوة ههنا
على الترادف والثاني بان المص صرح في تفسير قوله تعالى ولكن
الله حبب اليكم الايمان بان المدح لا يكون بفعل الغير وتناول
التمدح بالجمال وحسن الوجه والمدح عنده ايضا مخصوص
بالاختيار انتهى قوله والشكر مقابلة النعمة اضافة المقابلة
الى النعمة من اضافة المصدر الى المفعول والمراد بالنعمة الانعام اي
الشكر مقابلة المنعم عليه ومكافاته الانعام الواصل اليه من جهة
المنعم قولا اي مقابلة بالقول بان يثني المنعم بلسانه وعملا اي مقابلة
بالعمل بان يخدمه بجوارحه واعتقادا اي مقابلة بالاعتقاد بان
يعتقد اتصافه بصفات الكمال ويحبه قلبه لاجل انعامه ثم ان
الواقع في بعض النسخ ههنا او الفاصلة بدل الواو الواصلة
فان قلت ايهما اصح قلت ان حمل على تعريف الشكر بالمعنى العرفي
الذي هو صرف العبد جميع ما انعم الله به الى ما خلق لاجله فالصحيح
هو الواو لانه يابى عن هذا الحمل ما سيجيء قوله فهو اعم منهما
بحسب المورد اذ الشكر بهذا المعنى عبارة عن مجموع افعال الموارد
الثلثة لا كل واحد منها فهو حينئذ كل لا كلي وكل واحد من تلك الافعال
جزء لا جزئي فلا تنافي النسبة المذكورة لابتنائها على التصادق
المنافي للتعارف الكلي المتحقق بين الكل والجزء وان حمل على تعريفه
بالمعنى اللغوي الذي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما
كما يدل عليه النسبة المذكورة اذ هو بهذا المعنى كلي وكل واحد
من افعال تلك الموارد جزئي له وصادق عليه فيصح كل من الواو
او الفاصلة اما او فظاهر واما الواو فلانه يحمل التركيب على تقسيم
الكلي الى الجزئي كقولهم الكلمة اسم وفعل وحرف اي منقسمة الى هذه
الاقسام ولا يحمل على تقسيم الكل الى الاجزاء كقولهم السكنجبين
خل وعسل وماء وقوله قال افادتكم النعماء مني ثلثة يدي
ولساني والضمير المحجبا قيل قاله اعرابي سئال عليا رضي الله
عنه فاعطاه درهما فرأى رضي الله عنه في وجهه الكراهة ولم يكن
معه الا درهم ما اعطاه فقال الاعرابي هذا البيت ومعناه افادتكم
انعامكم علي لعظمها الذي استيفاء الانواع الثلثة للشكر التي
هي المكافاة باليد ونشر المحامد باللسان ووقف الفؤاد على المحبة و

والاعتقاد وبالغ في ذلك حيث جعل الموارد الثلثة في مقابلة النعماء
ملكا لاصحابها مستفادا منها كأنه قال يدي ولساني وقلبي لكم
فليس في القلب الا نصحكم ومحبتكم ولا في اللسان الا ثناءكم ومحامدكم
ولا في اليد والجوارح الا مكافاتكم وخدمتكم وفي وصف الضمير بالمحجب
اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه واعلم ان مقتضى سوق
الكلام ايراد البيت للاستشهاد على اطلاق لفظ الشكر على افعال
الموارد الثلثة مع انه ليس للفظ الشكر ذكر في البيت ولهذا جعل
العلامة التفتازاني في تمثيل جميع اقسام الشكر ولما كان اعلام
ينبو عنه لكونه بمراحل عن السياق لم يرض به قدس سره وقال
البيت استشهاد معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد
الثلثة وبين ذلك بان جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها
وكل ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ثم رد على المحقق
فقال ومن لم يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل بجميع شعب
الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور
ههنا اقول حاصل كلامه قدس سره ان البيت يدل على مقدمة
تجعلها صغرى لمقدمة كلية معلومة لنا من الخارج فينتظم قياس
منتج لما هو المطلوب من اطلاق لفظ الشكر على تلك الافعال فكأنه
قيل كل من هذه الافعال يقع في مقابلة النعمة جزاء لها وكل ما يقع
في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه الشكر فكل من هذه الافعال
يطلق عليه الشكر اما الصغرى فلما ذكر في البيت واما الكبرى
فلما بين في اللغة واعترض عليه قدس سره بما حاصله انه على
تقدير الاستشهاد يتوقف الدعوى وهي ههنا اطلاق الشكر
لغة على الافعال الثلثة على الاستشهاد وقد جعل الدعوى جزء
لاثبات الاستشهاد لانها متحدة مع الكبرى المأخوذة في اثبات
كون البيت استشهادا فيدور والجواب ان هذه الدعوى
ليست عين تلك الكبرى بل هي مندرجة تحتها وتلك الكبرى لكونها
كلية مشتملة عليها على ما هو شان الشكل الاول فان كبراه
لكليتها يشتمل على النتيجة من غير لزوم دور ومصادرة لاختلاف
الاحكام بداهة ونظرية ومعلومية ومجهولية باختلاف العنوان
وتفاوت بالاجمال والتفصيل وقد حقق ذلك في موضعه على ان مزيد
عليه بقي ان الشاعر جعل المجموع بازاء النعمة فالمفهوم منه اطلاق

الشكر

المحقق

الشيخ ابو سعيد ابو الخير قدس سره
وقد اعترض الشيخ الاجل الولي القطب قدس الله سره بهذا
الى الشيخ ابي علي سينا حيث قال ان اجلى العلوم هو
الشكل الاول ويرد عليه ان النتيجة ان
كانت داخلة في الكبرى فلا حاجة اليها
وان لم تكن داخلة فلم تكن كلية وهي شرط
في الانتاج فاجاب ابي سينا بانها داخلة
لكن المطلوب التفصيل والعلم بالتفصيل
معلول للاجمال ليس بالقليل محمد حميد الدين
العالم فهو

الشكر على المجموع لا على كل واحد من الثلثة وهو المطلوب واجاب
عنه قدس سره الشكر يطلق على فعل اللسان اتفاقا وانما الاستشهاد
في اطلاقه على فعل القلب والجوارح حتى توهم كثير من الناس ان
الشكر في اللغة باللسان وحده ولما جمع الشاعر مع الاخيرين و
جعلها ثلثة علم ان كل واحد شكر للنعمة واراد ان نعمائكم كثرت
عندي وعظمت باستيفاء انواع الشكر وقوله فهو اعم منهما
تفريع على تعريف الشكر للاشارة الى ان النسبة المذكورة مما يستفاد
من ملاحظة مفهوم التعريف المذكور اي لما كان الشكر عبارة عما ذكر
كانت النسبة بينه وبين الحمد واعدم العموم والخصوص من وجه
فهو اي الشكر اعم منهما من وجه لان مورده يعم الثلثة بخلافهما لان
موردهما يخص اللسان على ما هو المتبادر من تعريفهما واخص
منهما من وجه آخر لان متعلق الشكر يخص الانعام بوجوب كونه في
مقابلة الانعام بخلافهما فان كلا منهما يعم الانعام وغيرها ولما كان
قوله عليه السلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده يدل على ان الحمد
جزء من الشكر لان رأس الشيء يكون جزءا له وعلى ان الشكر ينتفي بانتفاء
الحمد وكان كل منهما منافيا لما ذكر من ان النسبة اما الاول
فلان الجزء ان كان خارجيا فمباين للكل وان كان عقليا فاعم
او مساو واما الثاني فلان ينتفي الشيء بانتفائه لا بد ان يكون
جزءا او لازما اعم او مساويا واياما كان فلا يتصور هناك العموم
والخصوص من وجه اراد التوجيه الحديث الشريف على وجه
لا يقدح في النسبة المذكورة فقال ولما كان الحمد من شعب الشكر اي
الكائن من شعبه على ان يكون الظرف صفة او كائنا من شعبه على ان يكون
حالا او جزءا او معنى كونه من شعبه انه من اقسامه وانما عبر عن الاقسام
بالشعب لكونها متشعبة عن مقسمها الا ان كون الحمد من شعب
الشكر باعتبار المورد وانما باعتبار المتعلق فالشكر من شعب
وقوله اشيع خبر لكان او خبر بعد خبر وهو الحمد له اما من
الشيوع اي اكثر شيوعا وتناولا لها اذ كل نعمة يمكن ان
يعبر عنها باللسان ويحمد بازائها او من الاشاعة على ما جوز
سيبويه بناء اسم التفضيل من الافعال اي اكثر اشاعة
واظهار لها وادل على مكانها اي مكان النعم ووجودها
وافضل عليها اي كل من صيغتي التفضيل هو الشعبتان

فاقتفت في

للنعمة في

الباقيتان اعنى الاعتقاد وعمل الجوارح اى لما كان اشيع وادل
من الاعتقاد وعمل الجوارح اما من الاعتقاد فاشار الى وجهه
بقوله لخفاء عمله الشفعية لكونه امرا قلبيا لا تدركه الحواس و
اما من عمل الجوارح فاشار الى وجهه بقوله لما في اداب الجوارح
واتعابها فان الاداب كالاتعاب وزنا ومعنى من الاحتمال بيان
لكلمة ما اى من عمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف
ما قصد به فانك اذا قمت تعظيما لاحد احتمل لقيام امر اخر
اذا لم يتعين القيام للتعظيم فهو الذى يفصح عن كل خفى فلا
خفاء فيه ويجلى كل مشتبه فلا احتمال له بل هو كالنص في تعيين
لما اريد وضعا كذا قال قدس سره في حاشية الكشاف وقد توهم
المنافاة بين كلامه هذا وبين ما ذكره في حاشية المطالع في بيان
كون الحمد الفعلى اقوى من القولى من ان الافعال التى هى اثار
السخاوة تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف
بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية وقد يتخلف عنها
مدلولها ودفع بان قطعية الدلالة بعد تحققها لا ينافى بعدها
عن التحقيق لتطرق الاحتمال لا يقال كما ان دلالة القول
لا يتحقق بدون العلم بالوضع ويتوقف عليه كذلك دلالة الفعل
يتوقف على علاقة بينه وبين المدلول وظاهر انه بعد حصول
هذين العلمين يتحقق المدلول في القول ولا يتخلف في الفعل
لانا نقول كلما يتكلم اللفظ في المحاورات وبيانه المقاصد عن العالم
بالوضع بمجرد التلفظ في المحاورات يتحقق دلالته على مدلوله
وان لم يحصل القطع بتحقق مدلوله بمجرد التلفظ بخلاف الفعل
فان مدلوله وان كان بعد فهمه مقطوع التحقق الا ان العلم بالعلاقة
بينهما لا يحصل بمجرد صدوره عن الفاعل بل لا بد في الاكثر
من نظر وفكر حتى يحصل العلم بالعلاقة وجواب لما في قوله
ولما كان الحمد هو قوله جعل على بناء المجهول اى لاجل كون
الحمد من بين شعب الشكر اشيع وادل من سائر الشعب
جعل راس الشكر والعمدة فيه كما ان الراس اظهر الاعضاء واعلاها
وهو اصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر
واشهرها واشملها على حقيقة الشكر التى هى الابانة عن
النعمة والكشف عنها حتى اذا انتفى كان ما عداه كالمنتفى فقال اى

لخفاء الاعتقاد ح اى

اما النطق

الحمد

بناه

اى بناء على هذا الجعل قال عليه السلام الحمد راس الشكر
ما شكر الله من لم يحمده فانه اذا لم يعترف بالانعام ولم يثن على
المنعم بما يدل على تعظيم واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد وعمل
فلم يعتد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما ان
كفرانها اخفاؤها وسترها كذا قال قدس سره وخلاصة الكلام
ان قوله عليه السلام الحمد راس الشكر ليس محمولا على ظاهره
بان يراد انه جزء حقيقة من الشكر وكذا قوله ما شكر الله من
لم يحمده ليس المراد منه انه ينتفى الشكر حقيقة بانتفاء الحمد
حتى ينافى النسبة المذكورة بل كل منها مبنى على المبالغة في
تمثيل الحمد بالقياس الى سائر الشعب بالراس بالقياس الى
سائر الاعضاء في كونه اصلا وعمدة وكون ما عداه بالنسبة اليه
كالعدم فلا يقدح في النسبة المذكورة فاندفع توهم المنافاة
قوله والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر لما كان معرفة نقيض
الشىء تفيد زيادة معرفة لذلك الشىء لما تقرر من ان كمال معرفة الاشياء
انما هو بمعرفة اضدادها تعرض لبيان نقيضيها اذ المراد بالنقيض
ههنا الضد لا النقيض المصطلح الذى هو عبارة عن رفع الشىء وسلبه
لان الذم وجودى كالحمد والمدح لانه وصف بالقبيح على جهة التحقير ثم ان
المشهور ان الذم نقيض المدح فالحكم بكونه نقيض الحمد انما يصح على تقدير
ترادف الحمد والمدح على ما ذهب اليه صاحب الكشاف واما على
تقدير كون المدح اعم من الحمد على ما مشى المحشى فلا يصح ذلك الحكم وما
يقال لا شبهة في كل ان ما هو نقيض للاعم فهو نقيض للاخص الا يرى
ان اللاحيوان كما هو نقيض للحيوان نقيض للانسان لان كل لاحيوان
لا انسان بدون العكس فناشئ من عدم الفرق بين كون نقيض
احد المفهومين عين نقيض المفهوم الاخر وبين صدق نقيض احد
هما على جميع ما يصدق عليه نقيض الاخر والمطلوب هو الاول والمتحقق
فيما ذكره من التنوير هو الثانى اذ اللاحيوان الذى هو نقيض الاعم
ليس عين اللاانسان الذى هو نقيض الاخص كيف وهما مفهومان
متغايران يمكن تصور كل منهما بدون الاخر نعم يصدق مفهوم
اللاانسان على كل ما يصدق عليه اللاحيوان بحكم ما تقرر عندهم من ان
نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم وصورة المثال
المذكور كيف ولو استلزم صدق احد المفهومين على كل ما يصدق عليه

عيا

واحد

الاخر اتحادهما لاتحاد الحيوان مع الانسان لان كل انسان حيوان وبقي
في المقام خلل اخر وهو انه على تقدير عدم الترادف بين المدح
وضد الذم اذ انتفاء من الطرفين وقد يعتذر عنهم ان الحمد الواحد
لا يكون الا واحدا فالاولى ان المراد من النقيض المنافي ومناف العام
مناف للخاص او يقال ان قول المص ثم اخوان اي ههنا داخل تحت
مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبني على الترادف فلا
يرد عليه شيء مما ذكر قوله ورفعه اي رفع لفظ الحمد في
قولنا الحمد لله بالابتداء اي بسبب كونه مبتداء قال قدس سره ربما يتوهم
ان الجار والمجرور معمول للمصدر واللام للتقوية كما في قولك اعجبني الحمد لله
فذكر ارتفاعه بالابتداء مع ظهوره ليتبين ان الظرف ههنا مستقر وقع
خبرا له وليرتبط به بيان ان اصله على النصب انتهى قد يقال الاولى ان
يقال وجه التعرض لرفع الحمد حالا ونصبه في الاصل التنبيه على ان
الحمد يستحق التقديم على الله باعتبار الحال والاصل وكون الظرف
او الجار والمجرور معمولا للحمد يرتفع ببيان كونه لله خبرا ولا دخل فيه للتعرض
لرفع الحمد ودفع بان التعرض لرفعه توطئة لبيان كون الظرف خبرا وهو
لدفع التوهم المذكور وبالجملة قوله وخبره لله يريد به ان الظرف
ليس لغوا متعلقا بالحمد بان يكون قيدا للمبتدا ويكون الخبر محذوفا
فانه لا ضرورة تدعو اليه قوله واصله اي اصل الحمد النصب
بمعنى انه يكون مطلوبا او الاولى فيه النصب او اصل هذا
الرفع بمعنى انه متغير من النصب ومعدول عنه واياما كان
فالمراد ان الاصل في اعراب الحمد ان يكون منصوبا وان كان
مرفوعا حالا وتبيين قدس سره كون الاصل فيه النصب
كون الاصل فيه النصب بان المصادر احداث متعلقة بمحالها
كانها يقتضي ان تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان النسب و
التعلقات هو الافعال فهذه مناسبة تستدعي ان يلاحظ مع
المصادر افعالها الناصبة لها وقد تايدت هذه المناسبة
في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال
مضمرة فلذلك حكم بان اصله النصب وايده بانه قراءة
بعضهم واشار اليه المص بقوله قد قرئ به اي قد قرئ
الحمد لله بالنصب على الاصل لانهم قالوا اصله حمدت الله
حمدا حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وادخل اللام على

المفعول

اخر ع

للعلم ع

توهم ع

المفعول فقدم الحمد وعرف باللام فصار الحمد لله بفتح الدال
على النصب بالفعل المحذوف ثم عدل النصب الى الرفع كما ذكر
المص بقوله وانما عدل عنه اي عن النصب الى الرفع بان جعل
مرفوعا بعد ما كان منصوبا ليدل اي العدول او الرفع
على عموم الحمد وثباته اما دلالة العدول على ما ذكر فلان
العدول عن الاصل يقتضي نكتة وما ذكر يصلح نكتة فيحمل عليه
واما دلالة الرفع عليه فلان الجملة الفعلية تنقلب اسمية
والاسمية صالحة لان يقصد بها ما ذكر وعلى التقديرين انما تم
الكلام لو لم يدل النصب او الجملة الفعلية على العموم والثبات
فاقول ان اريد بالعموم الدوام وجعل الثبات عطفا تفسيريا له
فالامر ظاهر لان الفعلية انما تدل على الحدوث والتجدد دون
الدوام والثبات واما الاسمية فهي وان دلت بنفسها على
الثبوت المطلق اي لا بشرط التجدد ولا بشرط عدمه على ما صرح
به الشيخ عبد القاهر بانه لا دلالة في زيد منطلق على اكثر
من ثبوت الانطلاق لزيد الا انها بمعونة المقام والانفهام
العدول اليها عما يفيد التجدد تدل على انه اريد مجرد ذلك
الثبوت المطلق عن التجدد والثبوت المجرد عن التجدد
هو الدوام والثبات على ان الاسمية وان لم تدل دلالة
لفظية الا على الثبوت المطلق كما ذكره الشيخ الا انها
تدل دلالة عقلية على الدوام على ما قال الرضي في الصفة
المشبهة انها لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل
اذ الاصل في كل ثابت دوامه اي بقاؤه ما لم يظهر ما يقطعه
وان اريد بالعموم عموم الحمد وشموله لجميع افراده بحيث
لا يشذ فرد منها حتى يكون المعنى ان كل فرد من افراد الحمد
من الازل الى الابد من اي حامد كان ثابت لله تعالى فالاسمية
تدل عليه بمعونة اللام واما الفعلية فانها لا تدل عليه ولو
بمعونة اللام لانها قدر ان الاصل حمدت حمدا كما هو المشهور
فغاية الامر ان يفيد بعد دخول لام الاستغراق على المصدر
شمول لجميع افراد حمد المتكلم وحده وان قدر ان الاصل
نحمد على ما فعله صاحب الكشاف فانما تدل على ان جميع
المحامد الصادرة منا ثابت له تعالى ولا تدل على ثبوت

على ثبوت الافراد الازلية له تعالى كالحمد الصادر منه تعالى في الازل
قوله دون تجدده وحدوثه يؤيد كون الثابت تفسيرا للعموم
حيث تعرض للتجدد المقابل للثبات ولم يتعرض لما يقابل
العموم ثم ان عطف الحدوث على التجدد عطف تفسيري
وفايدته الاشارة الى ان التجدد الذي يدل عليه الفعل بمعنى
الحدوث لا بمعنى تقضي شيئا فشيئا قال قدس سره في حواشي
المطول ان دخول الزمان الذي من شانه التغير في مفهوم
الفعل يؤذن باعتبار التجدد في الحدث وذلك لان المناسبة
بينهما اكثر واعتبار الاقتران على هذا الوجه اولى وانسب
ثم قال هذا اذا اريد بالتجدد الحدوث واما ان اريد به التقضي شيئا
فشيئا فالصحيح انه ليس داخلا في مفهوم الفعل وضعا بل
يفهم من خصوصية الحدث او اقتضاء المقام لكنه يخالف
بظاهره ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال فيه لو كان
الرفع دالا على الثبوت مجردا عن قيد التجدد والحدوث
ناسب ان يقصد به الثبات والدوام بمعونة المقام بخلاف
النصب المستلزم لتقدير الفعل الدال بوضعه على الحدوث و
التقضي فانه يدل على ان التقضي داخل في مفهوم الفعل وضعا
تدبر فان قلت الجملة الاسمية التي تدل على الثبات دون
التجدد والحدوث انما هي الاسمية الصرفة واما الاسمية التي
خبرها جملة فعلية فقد صرحوا بانها كالفعلية الصريحة في افادة
التجدد والتي ظرفية كما فيما نحن فيه ان قدر الظرف بالفعل فهي
ايضا اسمية خبرها فعلية وان قدر باسم الفاعل فلكونه
بمعنى الحدوث بقرينة عمله في الظرف يكون في حكم الفعل قلت
فرقوا بين الفعلية الصريحة وبين الاسمية التي خبرها
فعلية بان المقصود في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها
انها على التجدد البتة والمقصود في الاسمية المذكورة نسبة
الفعلية الى المبتدا وكون النسبة في الفعلية التي وقعت
خبرا على التجدد لا يستلزم كون نسبتها الى المبتدا كذلك
فيجوز ان يحمل هذه الاسمية على الدوام عند وجود الداعي
كالعدول بخلاف الفعلية لكنه يشكل فيما اذا كان المسند
اليه في الفعلية الواقعة خبرا ضميرا لمبتدا نحو زيد قايم

خبرها

فان

فان النسبة الى ضمير الشيء نسبة اليه حقيقة فمقتضى الفعلية ان تكون
نسبة القيام الى زيد على التجدد ومقتضى ان تكون تلك النسبة
على سبيل الدوام فيلزم تحقق المتنافيين ولا يمكن ان يجاب
بان اللازم تحقق الدالتين ولا تنافي بينهما وانما التنافي بين
مدلوليهما ولا تحقق لهما لا بدله ويلزم من تحقق الدالتين
تحقق المدلولين فالمتحقق لا تنافي فيه والذي فيه التنافي
لم يتحقق لان كون الكلام دالا على المتنافيين محذور ايضا
بل التحقق والجواب هو ان المنسوب الى المبتدا هو
مضمون الجملة الفعلية وهو القيام في الزمان الماضي
فيجوز ان يكون ثبوت القيام لزيد على سبيل التجدد في
الزمان الماضي ويكون القيام المتجدد الواقع في الزمان
الماضي ثابتا له دايما فيكون ظرف ثبوت القيام لزيد هو
الزمان الماضي فقط وظرف كون زيد قايما في الزمان الماضي
هو جميع الازمنة مثلا اذا كان زيد ضاحكا وقت العصر
فكونه ضاحكا وان اختص العصر الا ان كونه ضاحكا في
العصر ليس مختصا بل دايما لصدق قولنا دايما زيد
ضاحك في العصر وقوله وهو اي الحمد من المصادر
التي تنصب بافعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها تاييد
ثان لقوله واصله النصب على ما ظهر مما نقلنا منه قدس
سره فكانه قال يؤيد كون اصله النصب انه قرئ به وانه من
المصادر التي يحذف ناصبها وجوبا سماعا وبني على ذكره
ابن الحاجب سبعة سقيا ورعيا وخيبة وجدعا
وحمدا وشكرا وعجبا ومعنى قوله لا تكاد تستعمل تلك
الافعال مع تلك المصادر او ذلك المصادر مع تلك
الافعال ثم ان المص غير ههنا اسلوب الكشاف فانه
ذكر هذا التاييد في جنب قوله واصله النصب كما هو
المناسب والمص اخره بالفصل بينهما بما هو من تتمة السابق
ومتعلق به تعلقا تاما ذفعا لان يتوهم ان معنى اصالة
قوله كثرة استعمال المصدر منصوبا بفعل مضمر
والتعريف فيه للجنس لما ذكر معنى الحمد واعرابه و
ما يتعلق بهما شرع في بيان معنى اللام ولم يقل واللام

علة لقوله ولا يمكن
ان يجاب
منه طلبه

فيه لتعريف الجنس تنبيها على ان كون اللام فيه للتعريف
امر مفروغ عنه لا نزاع فيه اصلا وانما التردد في انه لتعريف
الجنس او للاستغراق قوله ومعناه اي معنى التعريف
الجنس و الحمد الاشارة اي ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو
مريد ان معناه الاشارة الى ماهية الحمد وحقيقته لان قوله ان
الحمد بيان لقوله ما يعرف بتقدير من اي من ان الحمد ما
هو والمراد بما هو ما يقع في جواب السوال عن الحمد بما هو
وقد تقرر في محله ان الواقع في جواب السوال عن النوع
بما هو الحد المبين لماهية المحدود وحقيقته فحاصله
ان معنى تعريف جنس الحمد الاشارة الى حقيقته المعلومة
المتميزة عند كل من هو عالم بالوضع ولذا قال قدس سره في
قوله ومعناه الاشارة الخ تصريح بان معنى تعريف الجنس
الاشارة الى حضور الماهية في الذهن تميزها هناك عن
ساير الماهيات فان المنكر وان دل على ماهية معقولة
متميزة في الذهن حاضرة عنده الا انه لا اشارة فيه الى
تعينها وحضورها فاذا عرف بلام الجنس فقد اشير الى
ذلك والفرق بين حضورها وتعينها في الذهن وبين
الاشارة الى تعينها وحضورها مما لا يخفى ثم قال قدس سره
وتحقيق الكلام ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة
الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم متعين حاضر في الذهن
وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال التعريف ان يقصد به
معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشار اليه
بذلك الاعتبار واما النكرة فيقصد بها التفات النفس
الى معين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان
معينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته
فرق جلي ومهدي تصوير ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني
من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون المعاني
متصورة ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاذا
دل باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار
الى كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا
معه او لا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة ثم الاشارة

ما هو

الى

تصوير

الى تعين

الى تعين المعنى وحضوره ان كان بجوهر اللفظ يسمى علما
اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية
كاسامة واما شخصيا ان كان فردا كزيد والا فلا بد من امر
خارج عنه يشار به الى ذلك فاللام اذا دخلت على اسم فاما
ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت
او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا ويسمى لام العهد ونظيره
العلم الشخصي واما يشار الى مسماه ويسمى لام الجنس و
ح اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا
الرجل خير من المراة ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره
العلم الجنسي واما ان يقصد المسمى من حيث هو موجود
في الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة في ضمنها
فاما في جميعها كما في المقام الخطابي لئلا يلزم ايهام ان القصد
الى بعضها دون البعض ترجيح لاحد المتساويين على الاخر ويسمى
لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة واما في بعضها
كقولك ادخل السوق حيث لا عهد ويسمى عهدا ذهنيا ومؤداه
مؤدى النكرة ولذلك يجري عليه احكامها فظهر ان اللام اما
لتعريف الجنس او لتعريف العهد وان الاستغراق ليس
معنى تعريف الجنس وان كان مستفادا من المعرف بلام
الجنس في المواضع الخطابية وقراين الاحوال انتهى فعلى
هذا التحقيق معنى قول المص والتعريف فيه للجنس ان التعريف
فيه للتحقيق من حيث هي بقرينة جعله مقابلا للاستغراق حيث
قال او للاستغراق اي للجنس باعتبار القصد اليه من حيث تحققه
في ضمن جميع افراده حسبما يقتضيه المقام اذ العهد الذهني
مما لا يساعده المقام وفي بعض النسخ و قيل للاستغراق
قيل هذا القائل هو السكاكي ثم ان المص رجح كونها للجنس
حيث قدمها ومرض القول بالاستغراق في بعض النسخ وتبع
في ذلك صاحب الكشاف فانه نبت القول بكونها للجنس
ورد الاستغراق حيث قال والاستغراق الذي يتوهمه كثير
من الناس وهم منهم واختلف الناظرون في الكشاف
في وجه اختياره الجنس ورده الاستغراق وذكروا وجوها
والشريف قدس سره زيف جميع تلك الوجوه ثم قال والحق

قوله ثبات(؟) ...
قال مثل الاشارة الى ذلك فعليه قدس سره وحيث
والغيبة في الضماير وكالنسبة التكلم والخطاب
عليه او غير عليه في الموصولات
والمضاف الى المعارف وحرف
اللام والنداء في المعرفات بها
منه
مد ظله

م ٤

ل ٤

ان السبب فى الاختيار هو ان اختصاص الجنس مستفاد
من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة
فى تادية المقصود الذى هو ثبوت الحمد لله له وانتفاؤه
عن غيره الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان
فيه بالامور الخارجية فان قلت اذا استعين بها
صار اختصاص افراد الحمد مصرحا به واذا اكتفى
بدلالة جوهر الكلام صار مفهوما ضمنيا والاول اولى فلم
اختار الثانى قلت اجاب عن هذا قدس سره فى حواشى
المطول بان الاختصاصين متلازمان فان كان المقصود
اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص
الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه و
سلوك طريق البرهان فن من البلاغة انتهى وانت
خبير بان هذا الوجه الذى ذكره قدس سره يتوقف على
امرين احدهما ان الاختصاص المستفاد من اللام
بمعنى الحصر وثانيهما ان اختصاص الجنس اجلى و
اعرف من اختصاص جميع الافراد حتى يكون الاول
دليلا على الثانى وكلا الامرين محل بحث اما الاول
فقد قدح فيه العلامة الدوانى حيث قال فى حواشى
مختصر الاصول قوله قدس سره قد دل هنا اى التعريف
والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم
لاختصاص المحامد كلها ولى فيه بحث لان الظاهر
ان اللام انما تدل على الاختصاص بمعنى التعلق لا بمعنى
الانحصار يدل على ذلك انهم لم يعدوه من طرق القصر
كما عدوا سائر الحروف المشعرة بالحصر منها وان
قولك المال لزيد لو كان دالا على قصر المال على زيد
كان قولك ما المال الا لزيد مفيدا لحصر المال فى
صفة الانحصار فى زيد لا لحصر المال فى زيد لحصول
هذا المعنى على هذا التقدير قبل ورودهما والا
ولكان قولك لله الحمد مفيدا لقصر الحمد على الاختصاص
بالله تعالى لا على قصره على الله تعالى لان قولك
الحمد لله ايضا كان دالا على اختصاص الحمد به بمعنى

كونه

كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقديم الحمد مفيدا لهذا الاختصاص
الحاصل بدونه بل لقصر ذلك الاختصاص على المبتداء و
اللازم منتف كيف لا وصاحب الكشاف نفسه قال فى سورة
التغابن قدم الظرف فان فى قوله تعالى له الملك وله الحمد ليدل
بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل وهذا
صريح فى ان هذا الحصر لم يكن حاصلا بدون التقديم
اذ لو كان حاصلا بدونه لم يكن التقديم مفيدا لهذا الحصر
لكونه مدلول الكلام بجوهره لاشتماله على اللام انتهى
واقول فى الجواب يكفى فى دلالة اللام على الاختصاص
بمعنى الانحصار كون المقصود المقام حصر جميع المحامد
فيه تعالى فالقصر فى مقام الحمد مستفاد من اللام باستعانة
المقام ولا يلزم ان يكون دالا على القصر فى جميع موارد
استعمالها فاندفع جميع ما ذكره من وجوه الدلالة
سوى ما نقله عما ذكر فى سورة التغابن وجوابه ايضا
يستفاد مما قال قدس سره فى شرح المفتاح من ان كون
كون اللام الجارة فى لكم دينكم مفيدة للاختصاص بمعنى
الحصر ان سلم لم يناف دلالة التقديم عليه لجواز
اجتماع الادلة على مدلول واحد وقال فى الحاشية
هناك بمعنى ان الاختصاص المستفاد من اللام ليس
هو الحصر ولو سلم فلا منافاة انتهى وفى كلامه
قدس سره ايضا اشارة الى ان الاختصاص الحصرى
ليس معنى اللام الاختصاص لكن لا ينافى هذا
ان يستفاد منه بالمقام كما ان الاستغراق ليس معنى
تعريف الجنس لكنه يستفاد من المعرف باستعانة
المقام على ما سبق تحقيقه وقد يقال فى الجواب ان الاختصاص
المستفاد من اللام هو الاختصاص فى الاثبات و
المستفاد من التقديم هو الاختصاص فى الثبوت
وانت خبير بما فيه من التكلف من غير ضرورة تدعو اليه
واما الثانى فلانه يجوز ان يستدل باختصاص جميع
الافراد على اختصاص الجنس لكون الاختصاصين
متلازمين فليس الاستدلال باحدهما على الآخر

اولى من العكس فيهما في مرتبة واحدة وجوابه ان الاستدلال
من اختصاص الجنس على اختصاص جميع الافراد استدلال
برهاني وعكسه استقرائي واين البرهان فاني من الاستقرائي
واما ان الاختصاصين في مرتبة واحدة اذ ليس احدهما
اعرف واجلى فكيف يستدل به على الآخر فاقول انه
حمل اختصاص جميع الافراد مدعى كما هو المناسب
لمقام الحمد واستدل عليه باختصاص الجنس كان هذا
بحسب الجعل والادعاء اعرف وان كان في نفسه
كسبيا كالمدعى فان الكسبين لا تنافي المعلومية والاعرفية
واعلم انا قد لاقينا في بعض اسفارنا واحدا من فضلا
العجم فقال عندي وجه وجيه لاختيار الجنس دون
الاستغراق غير الوجوه المذكورة افادة بعض اساتيذي
هو انه لما كان المقصد هو الدوام والثبات حتى عدل
عن النصب الى الرفع لاجله وجب الحمل على الجنس
دون الاستغراق اذ لا دوام ولا ثبات لكل فرد وانما
الثبات والدوام لكل الجنس والطبيعة فقلت تجدد
الافراد الموضوع لا ينافي اتصاف الطبيعة الموضوعة
في ضمن تلك الافراد المتجددة بالمحمول على وجه الدوام
والاستمرار والذي يفيده اسمية الجملة هو هذا على ان
تجدد الافراد يستلزم تجدد الطبيعة بل عين تجددها
لما تقرر في محله ان اتصاف الفرد بامر هو عين اتصاف
الطبيعة لا بشرط بذلك الامر ولقد اطنبنا في الكلام لما
اقتضاه تحقيق المقام وقوله اذ الحمد في الحقيقة كله
لله ذهب اكثر الناظرين الى انه دليل الاستغراق والاولى
ان يجعل دليلا لكل من الجنس والاستغراق لان الغرض
من تخصيص الجنس ايضا جميع الافراد لكن بطريق البرهان
على ما عرفت فالمقصد الاصلي سواء جعلت اللام للجنس او
الاستغراق هو اثبات جميع المحامد له تعالى فصرف الدليل
الى الاخير يوهم ان هذا المقصد انما يحصل على تقدير الاستغراق
للجنس ومعنى قوله الحمد في الحقيقة كله له تعالى انه
تعالى في ذاته يستحق كل الحمد لا ان الحمد كله مختص به تعالى

الظرف والالزم

والالزم المصادرة على المطلوب ثم ان دعوى حصر استحقاق
كل الحمد كله في الله تعالى مبني على عدم الاعتداد بحمد العبد
بجعل الجنس في المقام الخطابي منصرف الى الكامل كانه
كل الجنس والا فلا يصح تخصيص جنس الحمد ولا جميع
افراده به سبحانه اما عندنا اهل الحق فلان الخالق افعال
افعال العبد عندهم وان كان هو الله لكن للكسب فيه
مدخل فيرجع الحمد الى العبد ايضا بهذا الاعتبار كيف وقد
صرح ائمة الكلام بان للعباد افعالا اختيارية يثابون بها
ويعاقبون عليها فيستحقون بها الحمد والذم في الدنيا ولهذا
ذم الله الكافرين حيث قال عز وجل ويحبون ان يحمدوا بما لم
يفعلوا فانه يدل بمفهومه على انهم ان احبوا ان يحمدوا بما
فعلوا من الافعال الحسنة لما استحقوا هذا الذم واما عند
المعتزلة فلان خالق افعال العبد عندهم هو العبد ومجرد
تمكين الله واقداره عليها لا يختص الحمد عليها به تعالى غاية
الامر ان يرجع اليه سبحانه ايضا كل حمد باعتبار وهو لا يفيد
التخصيص بل الاشتراك وقوله اذ ما من خير الا وهو موليه
تعليل لقوله الحمد كله لله يعني ان كل نعمة يستحق ان يحمد عليها
ومن خير ونعمة الا وهو المولي والمعطي لها اما بوسط
كالنعم الواصلة الينا من يد غيرنا او بغير وسط كالنعم
الفائضة علينا ابتداء بلا مدخلية الغير مثل الوجود و
ما يتبعه من الكمالات وجعل قوله بوسط اشارة الى ما يرى
المعتزلة من نسبة افعال الى اختيارهم وقوله او بغير
وسط الى ما يرى الاشاعرة من نسبة الكل الى القدرة
القديمة كما فعله البعض لا يلائم ما ذكره في معرض الاستدلال
من قوله كما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فانه
يدل على ان المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى فان معنى
كونها من الله صدورها عنه تعالى قوله وفيه اي في اثبات
الحمد له تعالى اشعار بانه تعالى حي قادر مريد عالم اي متصف
بهذه الصفات اذ الحمد لوجوب كونه واقعا بازاء الفعل
الاختياري لا يستحقه الا من كان هذا المذكور من الصفات

شانه اى حاله ووصفه بان يكون متصفا بها لان الاختيار يستلزمها لامتناع صدور الفعل عن الفاعل باختياره بدون حيوته وقدرته وارادته وعلمه لما تقرر من انها مبادى الافعال الاختيارية قوله وقرئ الحمد لله بالكسر اى بكسر الدال باتباع الدال اللام اى بجعل الدال تابعا للام الجر فى لله فى الكسر وقرئ ايضا بالعكس اى بضم اللام الجر فى لله باتباع اللام الدال بجعلها مضمومة مثل الدال والاول لغة بنى تميم وبعض غطفان قرا بها الحسن البصرى والعكس لغة بعض قيس قرا بها ابراهيم ابن ابى عبلة ورجح صاحب الكشاف هذه القراءة من حيث ان فيها جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية التى هى اقوى لدلالتها على المعنى ومما يقوى هذه القراءة ويرجحها انه فيه تفخيم لفظ الجلالة ورجح بعضهم قراءة الحسن لكونها فى قبيلتين ولكون الاكثر فى اللغة جعل الثانى متبوعا والان فى قراءة الحسن جعل الحركة اللازمة تابعة وهو اولى من العكس اذ غير اللازم بزوال فيسهل حذفه للاتباع لما تعارضت وجوه الترجيح من الطرفين توقف البعض ولم يرجح شيئا منهما ولما كان هينا مظنة ان يقال اتباع احد الحرفين الاخر حركة انما يكون فى كلمة واحدة مثل منحدر الجبل بضم الدال اتباعا للراء ومغيرة بكسر الميم اتباعا للغين والحمد لله كلمتان فكيف وقع الاتباع فى كلمتين اشار الى وجه جوازه تنزيلا لهما اى للفظ الحمد ولفظ الله من حيث انهما يستعملان فى المحاورات معا بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر غالبا منزلة كلمة واحدة فعومل بهما ما عومل بكلمة واحدة يجرى فيهما الاتباع قوله الرب فى الاصل اى اصل وضعه بمعنى التربية اى مصدر يستعمل بمعنى التربية يقال ربه ربا بمعنى رباه تربية فهما مترادفان واما حديث ان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى فليس بمطرد كما سبق وهو اى الرب بمعنى التربية او التربية والتذكير باعتبار الخبر تبليغ شئ وايصاله الى كماله وهو ما يتم به النوع اما فى ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب السريرى اذ لا يتم السرير فى ذاته الا بها ويطلق عليه حد ~~الابيض لا يكمل فى صفة الالية ويخص باسم الكمال الثانى والقول~~

وغير اللازم متبوعة

القائل لازم

الكمال

الكمال الاول او فى صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل فى صفة الالية ويخص باسم الكمال الثانى والقول بان المراد ههنا هو الثانى مما لا وجه له فانه تعالى يكمل جميع ما سواه ذاتا وصفة فالتخصيص بالاخير تحكم تدبر فالتربية ايصال الشئ الى ما يتم به ذاتا او صفة شيئا فشيئا اى تبليغا تدريجيا كتبليغ النطفة المرتبة الانسانية متدرجا فى اطوار الخلق كما نطق به الكتاب العزيز ثم وصف به المربى ابتداء من غير ان يجعل بمعنى الفاعل او يقدر ذو للمبالغة فى تلبسه بالتربية كانه عين التربية ومتجسم منها كالصوم فى رجل صوم والعدل فى رجل عدل فانهم حققوا ان جعل مثل هذه التراكيب من المجاز العقلى ابلغ من اعتبار المجاز فى الطرف بجعل العدل مثلا بمعنى العادل او ذو عدل بتقدير المضاف قيل وانت خبير بان كلمة ثم فى قوله ثم وصف به ليس واقعا موقعه لان الوصف به ليس بعد نقله من معناه المصدرى بل فى حال كونه مصدرا ليفيد المبالغة لكون المجاز عقليا اقول قد عرفت ان معنى قوله هو فى الاصل بمعنى التربية انه فى اصل وضعه يستعمل مصدرا بمعنى التربية يقال ربه ربا بمعنى تربية فمعنى قوله ثم وصف به ثم استعمل وصفا اى محمولا على الغير ولا شك ان استعماله وصفا متاخر عن استعماله مصدرا وقيل القائل هو صاحب الكشاف فانه جعل كونه نعتا اصلا حيث قال ويجوز ان يكون وصفا بالمصدر للمبالغة بعدما قال اولا هو نعت اى صفة مشبهة بدليل من ربه يربه بفتح العين فى الماضى وضمها فى الغابر فهو رب فان الرب صفة مشبهة بمعنى الراب ووجه التمريض هو انه جعله صفة مشبهة من الفعل المتعدى فلا بد من التاويل بان يقال اراد انه ماخوذ من ربه بعد جعله لازما بالنقل الى فعل بالضم كما سلف فى الرحيم وايضا فيه تقوية المستفادة من الوصف بالمصدر فان الصفة المشبهة وان بنيت للمبالغة الا انها ابين من المبالغة التى يجعل فيها الذات عين الوصف القائم به ولما كان مجئ الصفة على فعل من باب نصر ينصر نادرا استشهد له فى الكشاف بمثال

صف الله

يعنى ان صاحب الكشاف لم يقل اولا هو نعت بل قال الرب بمعنى الا ان قوله من ربه يربه يدل على انه جعله نعتا وصفة مشبهة منه مد ظله

هو ما ذكره المص بقوله كقولك تم الحديث يتم بالضم والكسر
فهو تم اي تام والتتميم رفع الحديث على وجه الافساد ولابد
فيه ايضا من اعتبار النقل المذكور قال قدس سره وكان
في ترك المفعول نوع اشارة اليه **قوله** ثم سمي به المالك
اشارة الى ان مراد صاحب الكشاف من قوله الرب المالك
انه سمي به المالك بان نقل الى معنى المالك بعد كونه نعتا بمعنى
المربي واشار الى المناسبة المصححة للنقل بقوله لانه
يحفظ ما يملكه ويربيه يعني ان الحفظ والتربية لازم
للملك عادة لكن عبارة الكشاف ظاهرة في ان معنى
الرب هو المالك من غير ان يكون هناك نقل
من معنى آخر وعبارة المص ايضا في شرح الاسماء الحسنى
صريحة في ان الرب بمعنى المالك من غير نقل حيث قال وقيل
معناه المالك من ربه يربه فهو رب اذا ملكه وذكر ايضا
بعض المفسرين ان الرب يطلق لغة بالاشتراك اللفظي
على المالك والسيد والمربي والمنعم والمصلح والمعبود و
الكل هيهنا محتمل **قوله** ولا يطلق على غيره تعالى
الا مقيدا لقوله ارجع الى ربك اي لا يستعمل لفظ الرب
اسما شايعا او في الاسلام معرفا اي في غير الله تعالى
الا مقيدا اي بالاضافة كرب الدار ومنه قوله تعالى
حكاية عن يوسف عليه السلام ارجع الى ربك واما
قول الحارث بن حلزة في مدح المنذر بن ماء السماء
وهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلاء
فنادر وفي الجاهلية وانما قلنا معرفا لانه يستعمل في
غيره تعالى جمعا سواء قيد بالاضافة او اطلق قال قدس سره
واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله وحده جاز
تقييده بالاضافة واطلاقه كما يقال رب الارباب و
قال تعالى ءارباب متفرقون اقول المقيد بالاضافة في
رب الارباب هو الرب وليس بجمع والجمع اعني
الارباب ليس بمقيد بالاضافة الا ان يراد بالتقييد
بالاضافة ان يكون واقعا في التركيب التقييدي الاضافي
فتامل ثم ان معنى قوله الا مقيدا انه يجوز استعماله في

غيره تعالى

في غيره تعالى حال كونه مضافا فان الجملة الا انه في جميع صورة
الاضافة يصح استعماله في غيره تعالى اذ لا يصح اطلاق رب العالمين
ورب الخلق اجمعين على غيره تعالى وقد يقال ينافي جواز
اطلاق الرب على غيره تعالى مقيدا بالاضافة ما رواه
البخاري ومسلم عن ابي هريرة مرفوعا ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لا يقل احدكم اطعم ربك اسق ربك
وضئ ربك ولا يقل احدكم ربي وليقل سيدي ومولاي
ولا يلزم من جوازه في شريعة يوسف صلوة الله على
نبينا وعليه على ما حكاه الله عنه انه ربي احسن مثواي
وارجع الى ربك جوازه في شريعتنا لان قصص الشرايع
السابقة بلا انكار انما يكون شريعة لنا اذا لم يقم دليل
على بطلانه في شريعتنا وكفاك دليلا عليه هذا الحديث
المرفوع ويجاب بان النهي في الحديث للتنزيه لا التحريم
وقيل الاسلم ان يتمسك بظاهر الحديث ويجتنب عن
اطلاقه الرب على غيره تعالى **قوله** والعالم بفتح اللام
اسم لما يعلم به اي وضع لما يكون وسيلة الى
العلم بالشيء فهو مشتق بمعنى الادراك لا من العلم بفتح
اللام بمعنى العلامة والمقصود انه اسم لهذا المفهوم الكلي
المشترك بين مجموع الموجودات وبين اجزائه من الاجناس
والانواع لا الاشخاص لان هذا المفهوم الكلي كما يصدق
على المجموع وعلى كل جنس ونوع يصدق على كل شخص فيصح
اطلاقه على الاشخاص نظرا الى المعنى ويؤيده قوله كالخاتم
والقالب اي كما ان الخاتم والقالب مع اشتقاقهما
من الختم والقلب اسمان لما يختم به ويقلب به الشيء
من شكله الاصلي وليسا بصفتين كساير اسماء الالة
كذلك العالم مع اشتقاقه من العلم اسم لما يعلم به الشيء ووجه
التاييد ان كلا من الخاتم والقالب يطلق على الشخص
فالتشبيه بهما يفيد صحة اطلاقه ايضا على الشخص
الا انه لم يقع وعدم الوقوع لا ينافي الصحة لكن هذا
مقتضى النظر الجليل واما النظر الخفي فيقتضي ان الشخص
من حيث انه شخص لا يعلم به الصانع ويحققه فاصبر

وضئ ربك ... الوضوء

هذا الحديث مذكور في المشارق ... [illegible]

من العلم

صبرا جميلا وقوله غلب فيما يعلم به الصانع من الجواهر و
الاعراض خبر بعد خبر اى غلب بعد ما كان فى اصله عاما
يصح اطلاقه على كل ما يعلم به الشئ صانعا كان او غيره فيما
يعلم به الصانع خاصة فلا يطلق العالم على يعلم به غير الصانع
كالدوال الاربع واطلاق الصانع عليه تعالى ورد فى كلام النبى
صلى الله عليه وسلم على ما اخرجه الحاكم فى المستدرك عن حذيفة
انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله صانع كل صانع وصنعته
واخرج الطبرانى ايضا حديثا اخره اتقوا الله فان الله فاتح
لكم وصانع والمراد بما يعلم بالصانع ما يستدل به على وجود
الصانع وصفاته العلى فالصفات غير داخلة فيه لانها
لا يعلم بها الصانع بل هى كالصانع يعلم من المصنوع ثم ان
وجه الدلالة على وجود الصانع وصفاته كما سيجئ هو الامكان او
الحدوث وكل منهما من الامور العامة الشاملة لجميع المصنوعات
لا اختصاص لشئ منها بمخصص دون مخصص فالتشخص من
حيث هو تشخص ومشتمل على المشخصات لا مدخل
له فى الاستدلال المذكور فانا نستدل بامكان الممكن بما هو ممكن
على وجود الواجب لا بامكان زيد بخصوصه فلا يصدق
مفهوم ما يعلم به الصانع على الاشخاص من حيث هى اشخاص
وان صدق عليها من حيث انها ممكنات وبهذا الاعتبار
هى كليات اجناس وانواع وهذا هو السر فى عدم
انطلاق لفظ العلم على الافراد فهو اسم للقدر المشترك بين
اجناس ما يعلم به الصانع وبين مجموعها فكما يطلق على كل
جنس فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات
وعالم الحيوان فكذلك يطلق على المجموع فيقال العالم بجميع اجزائه
محدث فقوله وهو اى ما يعلم به الصانع ويستدل به عليه
كل ما سواه من الجواهر والاعراض عام خص منه البعض
وهو الاشخاص بقرينة حمله على ما يعلم به الصانع فكل
فرد من افراد الجوهر والعرض وان صدق عليه انه
سواه الا انه لعدم كونه بخصوصه مما يعلم به الصانع
لا يصدق عليه انه عالم ولهذا احتيج فى اطلاق العالم
على كل فرد من افراد الانسان الى العلاقة المجازية على ما

على ما سيجئ فى كلام المص واما حمله على الكل المجموعى فلانه يأباه جمعه
اذ لا تعدد فى المجموع ويستلزم خروج الاجناس والانواع مع
انها يعلم بها الصانع ويطلق عليها العالم كما عرفت وقد يقال
الكل مجموعى وان العالم هو مجموع الجواهر والاعراض المحسوسة
بان تخص الجواهر والاعراض بالمحسوسة منها اذ هى التى
يعلم بها الصانع واطلاقه على الاجناس والانواع مثل عالم
الحيوان وعالم الانس وعالم الجن مجاز وان جمعه باعتبار
ان الله غير هذا العالم المحسوس كعالم الصفات وعالم
المثال وعالم الغيب وعالم المعالى اقول اذا اعتبر فى مفهوم
العالم كونه مما يعلم به الصانع حتى خص لاجله الجواهر و
الاعراض بالمحسوسة فمن اين يكون لله عوالم غير هذا المحسوس
حتى يكون جمعه باعتبارها ثم انه نقل عن المص فى الحاشية ان
قولنا من الجواهر والاعراض حسن من قول صاحب
الكشاف من الاجسام والاعراض لانه لا يتناول الجوهر
الفرد ولا المركب من جوهرين او ثلثة لانها ليست عرضا
وهو ظاهر ولا جسما عند صاحب الكشاف لان الجسم
عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق انتهى وكذا لا يتناول
المجردات عند من يقول بثبوتها الا ان الذى يستدل على امكانها
على وجود الصانع هى الاجسام والاعراض لانها محسوسة
ومعلومة الاحوال وما سواها لو سلم وجوده فليس بمحسوس
ولا ظاهر فلا يتيسر الاستدلال به وقوله فانها تعليل
لكون الجواهر والاعراض ما يعلم به الصانع واللام فى قوله
لامكانها وافتقارها الى مؤثر وجب لذاته يتعلق بما بعده
من خبر ان اعنى قوله تدل على وجوده اى وجود الصانع
محصل الكلام ان كون الجواهر والاعراض ما يعلم بالصانع
انما هو لدلالتها على وجود الصانع من حيث انها امور
ممكنة يتساوى طرفا وجودها وعدمها بالنظر الى ذاتها
ككفتى الميزان وذلك التساوى يوجب الافتقار الى مؤثر
يرجح وجوده على عدمه لامتناع ترجح احد المتساويين
على الآخر من غير مرجح المص والطوالع ان الامكان محوج
الممكن الى السبب المؤثر لان الممكن لما استوى طرفا وجوده

وعدمه ممتنع وجوده لا مرجح والعلم به بديهي وذلك المرجح
يجب اما ان يكون واجبا لذاته والا لكان ممكنا فيحتاج الى
مرجح اخر فاما ان يتسلسل او يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل
والدور ممكن ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب وهذا الدليل
كما ترى مبني على ان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان كما
ذهب اليه الحكماء واختاره المص وسائر المحققين و
ان كان مذهب المتكلمين ان علة الافتقار الحدوث لان
ملاحظة الحدوث لا يدل الا على ثبوت قديم فجاز ان يكون
ذلك القديم ممكنا فلا يدل على ثبوت الواجب وايضا لا حاجة
في مسلك الامكان الى الاستعانة ببطلان الدور والتسلسل
كما اشرنا اليه وهو احد مسلكي اثبات الواجب على
ما تقرر في موضعه فمن قدر في كلام المص مقدمة اخرى حيث
قال في توجيهه فانها لكونها ممكنة مفتقرة الى مؤثر واجب
لذاته تدل على وجود الصانع دفعا للدور والتسلسل
فقد ضيع ما قصد المص من ان دليل اثبات الواجب
لا يتوقف على ذلك وان مجرد ملاحظة الامكان يفيده والى
هذا ذهب المحققون قوله واعما جمعه اي اعا جمع
لفظ العالم مع ان الافراد كان اصلا واخف ليشمل
ما تحته من الاجناس المختلفة ظاهره ان المراد شموله
للاجناس انفسها لا شموله لافرادها بناء على ان العالم
لا يطلق على الافراد فيكون المعنى لو لم يجمع وقيل رب
العالم لتبادر منه بشهادة العرف هذا العالم
المشاهد فجمع ليشمل ما تحت مفهوم العالم من الاجناس
المختلفة والى هذا المعنى حمل بعض شراح الكشاف
قوله ليشمل كل جنس ورد عليه قدس سره بان المقام
يقتضي ملاحظة شمول احاد الاشياء المخلوقة كلها و
وبان المقابل للعالم المشاهد العالم الغائب فاذا
كان الافراد موهما ان المقصود هو الاول فقط ناسب ان
يثنى ليتناولهما جميعا فان الكل مندرج فيهما قطعا
واجيب بان ربوبية الجنس مستلزمة لربوبية
افراده واحاده اذا يحاده في الاحاد المختلفة

وجريان

مؤثر

مولانا حسين رحمه الله

وجريان التشخصات والعوارض عليها داخل في ربوبيته
وان التثنية لا اشعار لها بالكثرة فالاولى الجمع لكونه مشعرا بها
اقول مقتضى المقام ان يؤتى بعبارة تدل على ربوبية لجميع
الموجودات ولزوم ربوبيتها في نفس الامر لربوبية الجنس
لا يستلزم دلالتها عليها لجواز ان يكون اللزوم غير بين
واما ان التثنية لا اشعار فيها بالكثرة فنقول بعد اندراج
الكل في المتقابلين اي حاجة الى الاشعار بالكثرة وههنا
احتمال اخر اختاره قدس سره وان كان خلاف ظاهر عبارة
الشيخين وهو ان يحمل الكلام على ارادة شمول افرادها
بان يقال المراد انه لو افرد معرفا باللام وقيل رب العالم
لربما توهم ان القصد الى استغراق افراد جنس واحد
او الى الحقيقة اي القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع
واشير بصيغة الجمع الى تعدد الاجناس واستغرق افرادها
بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية
ولما كان يرد على هذا الحمل ان العالم لا يطلق على واحد
من الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه
الافراد جنس واحد فان اللفظ المفرد لا يستغرق الا افراد
ينطلق على كل واحد منها اجاب عنه قدس سره بان العالم
لما كان منطلقا على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ومن ثمه
قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق
احاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كذلك العالم اذا عرف
يشمل الافراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطلقا عليها كانها
احاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان
لفظة الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك
العالمون يتناول كل واحد من احاد الاجناس انتهى
ولما كان هذا خلاف ظاهر عبارة الكشاف قال لمدعه
دفعه فقوله ليشمل كل جنس اي افراده فعلى هذا
قول المص ليشمل ما تحته من الاجناس معناه
ليشمل افراد ما تحته واعترض على هذا الجواب
بانا لا نسلم ان الدال على الاجناس بمنزلة الجمع وان جمعه
بمنزلة جمع الجمع حتى يلزم التناول المذكور بعد اللام والا

مولانا مسلم الله صدر الدين

وتصانيفه

لزم تناول الحكم للاشخاص اذا قلنا الاجناس كذا وليس كذا اقول قد حقق قدس سره في تصانيفه ان المجموع المعرف يستعمل على وجهين احدهما ان يراد بها المجموع من حيث هو مجموع فيكون الحكم مستندا اليه دون كل واحد كقولك للرجال عندي درهم فان اللازم درهم واحد للكل بخلاف قولك لكل رجل عندي درهم والثاني وهو الاكثر والاشهر استعمالا ان يراد بها كل واحد من افرادها فيكون الحكم مستندا الى كل فرد سواء كان اثباتا كقوله تعالى والله يحب المحسنين اي كل محسن او نفيا كقولك لا اشتري العبيد اي لا هذا ولا ذاك انتهى فاقول اذا قلنا الاجناس كذا فمقتضى هذا التحقيق ان لا يخلو عن احد الوجهين اما الاول فكقولنا الاجناس تترتب متصاعدة فان هذا الحكم مستند الى المجموع من حيث هو اذ لا يتصور الترتب في كل جنس فضلا عن كل فرد واما الثاني فكقولنا الاجناس موجودة في الخارج فان هذا الحكم مستند الى الفرد اي الفرد لانه الموجود في الخارج والتخلف في بعض المواد مثل قولنا الاجناس توجد في ضمن الانواع لمنشاؤه خصوص المادة فان الجنس من حيث هو جنس له احكام مخصوصة لا يسرى الى افراده ككونه كليا وطبيعيا وذاتيا وكونه موجودا في انواعه مما يكون منشاؤه الجنسية بقي ههنا شيء وهو انه قد يقصد بالجمع المحلى باللام لام الجنس دون الاستغراق كما في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار فالجمع ايضا يوهم ان القصد الى الجنس دون الاستغراق وجوابه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق وانما يحمل على الجنس مجازا عند عدم قرينة الاستغراق مرجوابه فبعد ملاحظة اقتضاء المقام شمول الافراد وعدم قرينة الجنس لا احتمال لهذا التوهم هذا ثم للمراد بيان الحكمة فائدة اصل الجمع سواء كان مصححا كالعالمين او مكسرا كالعوالم اراد ان يبين وجه صحة خصوصية الجمع بالواو والنون فان شرط هذا الجمع ان كان اسما ان يكون علما مذكرا عاقلا كزيدون وان كان صفة ان يكون مذكرا

جواب سؤال مقدر

يعقل

يعقل نحو مسلمون فقال وغلب العقلاء المذكرين منهم اي من افراد العالم كالملك والانس والجن على غير العقلاء كالافلاك والعناصر فجمعه بالياء والنون لسائر اوصافهم اي كما يجمع جميع اوصافهم بالياء والنون يعني انه وان لم يكن صفة بل اسما كما سبق لكنه اسم يشابه الصفة في دلالته على الذات باعتبار معنى هو كونه يعلم به فجمع كما جمع الصفات فالسائر بمعنى الجميع ويجوز ان يكون بمعنى الباقي ويراد بالاوصاف ما هو اعم من الحقيقة وما هو بمنزلتها قوله وقيل اسم وضع لذوي العلم يعني ان العالم وان كان اسما مشتقا من العلم الا انه موضوع لذوي العلم خاصة لا يستعمل بحسب الوضع في غير ذوي العلم مما يعلم به الصانع وقوله من الملائكة والثقلين بيانا لذوي لذوي العلم وقوله وتناوله لغيرهم اي وتناول لفظ العالم بهذا المعنى لغير ذوي العلم من الجمادات والحيوانات على سبيل الاستتباع جواب لما عسى ان يتوهم ان ربوبيته تعالى يتناول غير ذوي العلم ايضا فما وجه التخصيص بذوي العلم وحاصل الجواب انه وان لم يتناول غيرهم بطريق استعمال اللفظ في معنى شامل للكل لكنه يتناوله بطريق الاستتباع اي الاستلزام من غير قصد من اللفظ واستعماله فيه فان الاستتباع انفهام معنى من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة ولا مجازا ولا كناية بل بمعونة المقام كانفهام مجيء العسكر من قولنا جاء السلطان ووجه الاستتباع ههنا ان مربوبية الاصل يستلزم مربوبية الفرع استلزام مجيء السلطان مجيء خدمه وحشمه وقيل عني به الناس ههنا اي العالم وان كان اسما لمفهوم عام وهو ما يعلم به الصانع لكن عني به في قوله تعالى رب العالمين الخاص وهو الناس خاصة كما عني به ذلك في قوله تعالى اتاتون الذكران من العالمين وقوله فان كل واحد منهم عالم اشارة الى العلة المجوزة لهذه العناية واصح جمعه يعني ان علاقة هذا المجاز ووجه صحة جمعه هو ان كل فرد من افراد الناس كالعالم

وقد حققه هذا في المعاني والبيان منه مد ظله

من حيث انه يشتمل كل منهما على نظاير ما في العالم الكبير
من الجواهر والاعراض قال المحشي في الحاشية بيانه على وجه
المختصر الذي يحتمله هذا المقام ان بدن الانسان المتكون
عنه الاخلاط الاربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر
الاربعة الكائنة والفاسدة فالسوداء لكونه باردا يابسا كالارض
والبلغم لكونه باردا رطبا كالماء والدم لكونه حارا رطبا كالهواء
والصفراء لكونه يابسا كالنار وراسه المشتمل على الحواس
الظاهرة والباطنة المدبرات لامر البدن والمنبت
للاعصاب التي هي محل الحس والحركة كالعالم العلوي
المنوط امر السفليات به قال الله تعالى يدبر الامر من السماء
الى الارض هذا كلام بعبارته وقال الراغب هذا القائل
جعفر بن محمد قال العالم اثنان عالم كبير وهو الفلك
بما فيه وعالم صغير وهو الانسان سمي كل انسان عالما
لان فيه من جواهر العالم الاكبر الاخلاط الاربعة ولان لحمه
كالارض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق
كالمياه في الانهار ونفسه كالريح وشعره كالنبات
وفيه من العقل من البهائم الشهوة ومن النبات
النمو وفيه ايضا من عالم الغيب الروح والعقل
ومن عالم الشهادة البدن المركب من الاعضاء المختلفة
الحقائق ولقد فصل الغزالي فيه كل التفصيل فليراجع
الى تصانيفه وقوله ليعلم بها الصانع صفة لعوض
نظاير ما في العالم اي ليعلم بتلك النظاير ويستدل
بها على الصانع كما يعلم ويستدل بما ابدع في العالم
الكبير من الدلايل القاطعة على وجود الصانع الخبير
ولذلك الاشتمال المذكور سوى على بناء الفاعل بقرينة
قوله في المعطوف وقال اي سوى الله بين النظر فيهما
اي بين العالمين في النظر والاستدلال بهما فباعتبار
التعدد المعنوي المفهوم من لفظ فيهما صح اضافة
لفظ بين الى غير المتعدد فان المعتبر في اضافة
بين ان يكون الى متعدد معنى وان كان مفردا
لفظا كقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله على ان
النظر في احدهما غير النظر الآخر ففي النظر ايضا تعدد

معنى

حارا

الملك صح

معنى ثم انه ان اراد بالتسوية ما يفهم من قوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فقوله وقال
وفي انفسكم افلا تبصرون مستقل ومعطوف على سوى
وان اراد بها التسوية المفهومة من قوله وفي انفسكم
حيث ذكر هذا القول بعد قوله وفي الارض ايات
للموقنين فعطف قوله وقال وفي انفسكم بعد ما قال
يكون ح عطفا تفسيريا بايات للتسوية فيكون سوى
بينهما حيث قال وفي انفسكم بعدما قال وفي الارض
ايات للموقنين كان معناه وفي انفسكم ايضا ايات
الظاهرة كانها محسوسة افلا تبصرون قد حقق المص
وجه اشتمال الارض والانفس للايات في تفسير هذه
الاية في سورة والذاريات بما لا مزيد عليه وانما مرض
هذين القولين لان التخصيص خلاف الظاهر قوله
وقرئ رب العالمين بالنصب اي نصب لفظ على
المدح بتقدير اعني او النداء بتقدير يا اي يا رب العالمين او بالفعل
الذي دل عليه لفظ الحمد لله كانه قيل نحمد رب العالمين او نحمد
الله رب العالمين فعلى الاول يكون مفعولا لنحمد وعلى الثاني
صفة لمفعوله واياما كان فهو منصوب بنحمد وانما لم يجعل لفظ
الحمد المذكور لما تقرر من ان اعمال المصدر المعرف باللام
قليل فلا يصار اليه بلا ضرورة سيما في فصيح الكلام ولا ضرورة
ههنا لظهور الوجه الصحيح وقيل للنصب وجه آخر لا ظاهر
وهو انه فعل ماض والجملة لتعليل حمده تعالى ورد بانه لا بد لهذه
الجملة وان كانت للتعليل من موضع من الاعراب ولا محال
للوصفية والقول بالحال يحتاج الى التكلف وايضا لا يناسب
الفصل بهذه الجملة بين الصفتين الاثنتين وبين موصوفهما
فما حسبه اظهر خلاف الظاهر اقول لم لا يجوز ان يكون
جملة معترضة لا محل لها من الاعراب وسيقت للتعليل
ثم ان ما ذكره من المحذور بين مشترك بين هذه
الوجه وبين الوجوه المذكورة فما هو جوابكم فيها فهو
الجواب فيه والحق ان هذه الوجوه كلها خلاف الظاهر
ولذلك اتى بصيغة التمريض مع انه نسب هذه القراءة

لكنه لا عطفا تفسيريا بل مستقلا
في افادة ان منشأ هذا
القول ايضا هو الاشتمال
المذكور كما انه منشأ
التسوية صح

المنصوب ح

الى زيد بن على قوله وفيه اي في صحيفة كونه ربا
للعالمين دليل على الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث
حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها اقول
لا يخفى ان المناسب اما ان يقال وفيه دليل على ان
الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر حال وجودها بدل
قوله الى المحدث حال حدوثها ليكون اشارة الى مذهب
الحكماء القائلين بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان
لا الحدوث او يقال دليل على ان المحدثات بدل قوله على ان
الممكنات ليكون اشارة الى مذهب المتكلمين القائلين
بان علة الافتقار هو الحدوث لكنه اراد ان يشير
الى ان الافتقار الى العلة وجودا وبقاء ثابت على كلا
المذهبين لا كما زعم البعض من انه لا افتقار اليه
بقاء عند القائلين بان العلة هو الحدوث الا انه
قدم الاشارة الى مذهب الحكماء لكونه مختارا عنده كما سبق والاستقلاله
في اثبات المطلب من غير حاجة الى ضم شيء من الخارج كما في
مسلك الحدوث وبيانه على وجه يتضح به المرام هو ان من قال
علة الافتقار الى المؤثر هي الامكان ذهب الى ان الممكن الباقي
يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان العلة اعني الامكان لازم لماهية
الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها
ايضا والى هذا ذهب المص ايضا قال في الطوالع الممكن
يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لبقاء الامكان
الموجب للاحتياج فان الامكان للممكن ضروري انتهى
ومن قال ان العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان
شرطا او شطرا يلزمه ان يكون حال بقائه مستغنيا عن
المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة
منهم متمسكين ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا
ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم
الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق حاجة اليه حتى لو
جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك لما ضر العالم
ولما كان هذا امرا شنيعا لم يرض به المحققون كالمص
وغيره فقالوا الاحتياج الى المؤثر حال البقاء ثابت

على

الحاجة

على هذا القول ايضا بملاحظة مقدمات اخر هي ان الحادث اما
عرض او جوهر وقد ثبت ان الاعراض غير باقية بل متجددة
دائما اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه
فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني
الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل
خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا
محتاجة اليه دائما فلله در المص حيث اشار في قوله على ان الممكنات
الى مذهب الحكماء القائلين بعلية الامكان وفي قوله الى
المحدث حال حدوثها الى مذهب القائلين بعلية الحدوث
للتنبيه على ما هو التحقيق في مذهبي المتكلمين والحكماء من احتياج
ما سوى الله تعالى من الموجودات الى المؤثر وجودا وبقاء
فمن قال ان القائلين بعلية الحدوث ذهبوا الى عدم
افتقارها اليه حال البقاء لانعدام الحدوث حال البقاء
واختار المص مذهب الحكماء على ما صرح به سابقا بقوله
فانها لامكانها وافتقارها انتهى فقد ذهل عما قصده المص
من بناء الكلام على المذهبين اذ لو كان مراد المص بناء الكلام
على ما اختاره من مذهب الحكماء لوجب ان يقال وفيه
دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر في وجودها
بدل قوله الى المحدث حال حدوثها ثم ان وجه دلالة
كونه تعالى ربا على ما ذكره هو ان التربية كما مر تبليغ الشيء
الى كماله اللائق على التدريج ولا شك ان هذا التبليغ لا يتصور
بدون الوجود فهو مستلزم للوجود فهو الموجد والمبقي اذ
البقاء دوام الوجود واستمراره بتجدد قوله الرحمن
الرحيم كرر على صيغة المجهول وفي بعض النسخ كرره
بافراد الضمير بتاويل هذا اللفظ وغرضه دفع ما استدل به على
ان التسمية ليست جزءا من الفاتحة من انها لو كانت جزءا منها
لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام وحاصل الدفع منع
الملازمة مستندا بان لهذا التكرير فائدة جليلة هي انه
للتعليل اي تعليل استحقاقه تعالى للحمد لانه يفيد ان ذلك
الاستحقاق لاجل اتصافه تعالى بهما على ما ستذكره اشارة الى
قوله فيما بعد واجراء هذه الاوصاف له مع قوله وان ترتب

قوله مالك يوم الدين على وزن فاعل قرأة عاصم والكسائي
ويعقوب وتعضده اي يقوى ما ذكر من قرأة عاصم قوله
تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ووجه كونه
عاضدا ان تملك في هذه الآية من الملك بالكسر لا من الملك بالضم
بقرينة قوله شيئا اذ لا معنى لان يقال يوم لا يملك يكون نفس
ملكا لنفس شيئا بخلاف اذا قيل لا يكون نفس مالكا لنفس
شيئا اي نفعا وضرا فقوله والامر يومئذ لله وان عنت التقوية
بدونه للاشارة الى ان المفعول في مالك يوم الدين محذوف وان
التقدير مالك الامور يوم الدين على ما سيجيء على ان اللام في لله
ظاهرة في الملك ففيه ايضا تقوية وقرأ الباقون من القراء ملك
على فعل صفة مشبهة قال صاحب الكشاف وهو الاختيار
ولما كان حمل الاختيار على ما قرأه الباقون لتعين صحيح عدل
عنه المص الى قوله وهو المختار وقد يقال لو قال بدل قوله
وهو المختار وهو الابلغ لكان اقرب الى التقوية اذ الادب
مع كتاب الله ان لا يرجح القرآات بعضها على بعض قال
ابو جعفر النحاس بعد ان حكى اختلاف المفسرين في ترجيح
ملك رقبة مقصدا وفعلا ان الديانة تحظر الطعن على
القرأة التي قرأ بها الجماعة فهما قرأتان حسنتان لا يجوز
تقديم احدهما على الآخر وقال الشيخ ابو شامة قد اكثر
المصنفون في التفاسير من الترجيح بين قرأتي مالك
وملك حتى بلغ بعضهم الى حد يكاد يسقط وجه
القرأة الاخرى وهذا ليس بمحمود بعد ثبوت القرآتين
واتصاف الرب تعالى بمعنياهما ثم ان المص علل
كونه مختارا بوجوه ثلثة الاول انه قرأة الثقات
واليه اشار بقوله لانه قرأة اهل الحرمين وهم اول
الناس بان يقرؤا القرآن غضا طريا كما انزل ولاقرائهم
الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم قراء البصرة
والشام وحمزة من الكوفة والثاني التأييد القرآني
واليه اشار بقوله تعالى لمن الملك اليوم فان
المراد باليوم يوم القيمة فقد وصف ذاته بانه الملك
يوم القيمة صح والقرآن يتعاضد بعضه ببعض

ويناسب

ويناسب معانيه في الموارد والثالث ما اشار اليه بقوله
ولما فيه من التعظيم يعني قدس سره بان ما تحت حياطة
الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحت حياطة المالك من
حيث انه مالك فان الشخص يوصف بالمالكية نظرا الى اقل
قليل ولا يوصف بالملكية نظرا الى اكثر كثير وايضا الملك اقدر
على ما بيده من تصرفاته واكثر تصرفا فيها وسياسة لها
واقوى تمكنا منها واستيلاء عليها من المالك في مملوكاته
ثم قال ولا يقدح في الاول انه يقال مالك الدواب والانعام
ولا يقال ملكها فان ذلك ليس من حيث ان حياطة
قاصرة عنها بل من حيث ان الملك يضاف عرفا الى ما
يتقدمه بتصرف بالامر والنهي ولا في الثاني ان المالك
يتصرف في مملوكه بالبيع وامثاله وليس ذلك للملك
في رعاياه لان الكلام في الموضوع اللغوي دون العرفي
الشرعي فللملك ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف
حقا او ليس بحق فمما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة
بل شرعا انتهى واعترض عليه السيد السند بانه ان
اراد ان الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر
والنهي حصر اضافته الى القابل للامر والنهي فهو غير
مسلم اذ كثيرا ما يضاف الى المدينة وهي غير قابلة لهما وان
لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعا عن صحة الاضافة
الى الدواب والانعام وقد جعله مانعا عنه هف ثم قال
فان قلت اضافة الملك الى المدينة بتقدير المضاف
فالتقدير ملك سكان المدينة مثلا قلت فليجز اضافته
الى الدواب والانعام بتقدير مضاف ويكون التقدير
ملك ملاك الدواب والانعام مثلا وليس كذلك انتهى
قوله وليس كذلك يعني ليس يجوز اضافته الى الدواب
والانعام ولو بتقدير مضاف فاقول وما يدريك لعله يجوز
اضافته بتقدير المضاف فان المقدر كالملفوظ فان مدار
صحة اضافته كون المضاف اليه حقيقة مما يقبل التصرف
المذكور ولا شك ان قولنا ملك اصحاب الدواب
صحيح وبعد تقدير المضاف لا فرق بين ملك الدواب

وبين ملك اصحاب الدواب فتامل واورد صاحب الكشاف للتاييد وجها اخر حيث قال في قوله ملك الناس قيل وجه التاييد فيه انه لما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية في خاتمة القرآن ناسب ان يعقبه كذلك في الفاتحة وتركه اعص لانه لما كان ملك الناس في الدارين فالاية لا تطابق موضع التاييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة واعلم انه قد ذهب قوم الى ان معنى مالك وملك واحد كفاره وفره وفاكه وفكه وذهب الجمهور الى ان بينهما اختلافا في المعنى وان معنى الملك اشمل واتم واختاره العص حيث والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف شاء نحو بيع وهبة وغير ذلك مشتق من الملك بكسر الميم وسكون اللام بمعنى التملك والملك بفتح الميم وكسر اللام هو المتصرف في الامر والنهي اي القادر على كل امر ونهي في المامورين فلا يصدق على الرؤساء بالنسبة الى اتباعهم وهو مشتق من الملك بضم الميم وسكون اللام بمعنى السلطنة والامارة ثم ان هذا الفرق قد جعله في الكشاف وجها اخر للاختيار ولم يلتفت اليه المص قيل وجه عدم الالتفات ان الحق ان النسبة هي المعلوم من وجه فان الملك هو التسلط على من شانه الطاعة استحقاقا او بدونه والملك هو التسلط بالاستحقاق على من شانه الطاعة وغيره فان قوله المملوكة يستلزم الاستحقاق وقرئ ملك بالتخفيف اي بتخفيف اللام باسكانها فهو اما مخفف مالك بحذف الالف او مخفف ملك باسكان اللام او مصدر وصف به مبالغة كما في الرب وقرئ ملك بلفظ الفعل اي ماضي من باب نصر وضرب والجملة الفعلية في محل الرفع على انها خبر مبتدا محذوف اي هو ملك يوم الدين ويحتمل الاستيناف فلا محل لها من الاعراب ح وقيل في محل النصب حال باضمار قد وقيل في محل الجر على انها صفة لموصوف منكر هو بدل من لفظ الجلالة اي اله ملك يوم الدين وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لانه من الملك اما بالكسر او الضم ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى الامام ابي حنيفة رضي الله عنه وسكت عنه المص لان ابن عطية نقل انها قراءة علي بن

ابي

ابي طالب والحسن بن ابي الحسن ويحيى بن يعمر وقرئ مالكا اي منونا غير مضاف وهو ما في اكثر النسخ ونقل ابن عقيل هذه القراءة عن اليماني بالنصب على المدح بتقدير اعني او الحال على ان يكون عاملها معنى الفعل المستنبط من الحمد وفي النسخ مالك بالنصب اي مضافا غير منون وهو المذكور في الكشاف وجعله قراءة ابي هريرة ونقلها ابن عطية عن عمر بن عبد العزيز والاعمش وغيرهما وقرئ مالك بالرفع منونا فيوما منصوب على المفعولية لا على الظرفية لما وهم اذ لا يفهم ح كونه مالك كل شيء ومضافا وهذا قراءة ابي هريرة وبالجملة الرفع على انه مبتدا خبره محذوف اي هو مالك وقرئ ملك مضافا بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف وهذا قراءة سعد بن ابي وقاص وبالنصب على المدح بتقدير اعني والنائم يقرا ملك منونا كما قرئ مالك كذلك لان ملكا لكونه صفة مشبهة لازم فعلي لتقدير كونه منونا يلزم يوم الدين على الظرفية فلا يفهم كونه ملكا بالقياس الى جميع ما فيه وفي جميع اليوم اذ يكفي في صدق انه ملك في ذلك اليوم كونه ملكا في بعض اجزائه لبعض ما فيه بخلاف مالك منونا فانه اسم فاعل متعد من ملكه يملكه فيجوز انتصاب يوم فيه على المفعولية فان قلت يلزم المحذور المذكور على تقدير كون ملك مضافا ايضا قلت يكون الاضافة لامية لا بمعنى في فيكون يوما مفعولا لا ظرفا فيكون مملوكا بمكاله مع ما فيه قوله ويوم الدين يوم الجزاء اي المراد بيوم الدين هاهنا يوم جزاء الاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك يوم القيمة فاختيار يوم الدين وساير الاسامي قيل لرعاية الفاصلة ولافادة العموم فان الجزاء يتناول جميع احوال الاخرة الى الابد وايضا ذكره مع رب العالمين يتضمن الاشارة الى المبدا والمعاد ومنه اي من الدين بمعنى الجزاء قولهم في المثل المشهور المرفوع الى النبي عليه السلم كما تدين تدان والمراد الثاني اذ الاول بمعنى الفعل لا الجزاء كما تفعل تجزي لكن سمي الفعل دينا للمشاكلة كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والكاف في كما اسمية محلها النصب على انها صفة مصدر محذوف اي تدان دينا مماثلا لفعلك بمعنى تجزى جزاء مماثلا لفعل فعلته اولا وعن بعض اصحاب الحديث انه مكتوب في التورية كما تدين تدان وكما تزرع تحصد وفي الانجيل كما تدين تدان وبالكيل الذي تكيل تكال و قوله وبيت الحماسة معطوف على قوله كما تدين تدان والتقدير ومنه هذا المثل وبيت الحماسة والحماسة في اللغة هي الشدة والشجاعة ثم غلب على كتاب لابي تمام الطائي جمع فيه اشعار الجاهلية مبتدئا بما وقع في الحروب فاذا قيل قال الحماسي يراد به ابو تمام واذا قيل بيت الحماسة

يراد ذلك الكتاب وقوله ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا بدل من يلبث
على اسه اى ومنه ما وقع فى هذا البيت اول فلما صرح الشر وامسى وهو عريان
وصرح الشئ اى انكشف وجواب لما قوله دناهم والمعنى فلما انكشف الشر وصار كانه
عار عن كل ساتر ولم يبق سوى الظلم والعدوان جزيناهم بمثل ما ابتدأونا به فسمى الفعل
الذى جوزى عليه جزاء لاجل المشاكلة فمحل الاستشهاد فى البيت هو الاول اعنى دناهم
على عكس المثل قوله اضاف اسم الفاعل وهو لفظ المالك الى الظرف اعنى يوم الدين
يريد به تحقيق هذه الاضافة وانها اى جنس من اجناس الاضافة يدل عليه ان
صاحب الكشاف اورد هذا الكلام بطريق السوال والجواب فوجه التخصيص
باضافة مالك يوم الدين هو ان ملك يوم الدين من اضافة الصفة المشبهة
الى غير معمولها كما فى رب العالمين فيكون معنوية مثل ملك العصر واما
اللفظية فى الصفة المشبهة اضافتها الى فاعلها واما اضافة مالك الى يوم
الدين فهى الى المفعول به فهى كما اشار اليه بقوله اجراه اى الظرف مجرى
المفعول به والمجرى يروى بالضم والفتح اما مصدرا واما مكانا على الاتساع
اى التجوز بحمل الكلام على المجاز العقلى فى النسبة الاضافية بترك تقدير فى وجعل
الظرف بمنزلة المفعول به فان الاتساع فى الظرف ان لا يقدر معه فى توسعا فينصب
نصب المفعول به او يضاف اليه كما فى قولهم يا سارق الليلة وهذا
التشبيه فى مجرد كون الاضافة على طريقة الاتساع والا فالاضافة غير حقيقية وفيما
نحن فيه حقيقية كما سيجئ فالمعنى انه جعلت الليلة مسروقة اتساعا كذلك
جعل يوم الدين مملوكا اتساعا على الاضافة مثل اضافة ضارب زيد فى انها اضافة
اسم الفاعل الى المفعول به وبمعنى اللام وانما لم تحمل هذه الاضافة على اضافة اسم الفاعل
الى المفعول فيه بتقدير فى كما فى مضارب مصر وعالم البلد مع انها كانت رافعة لمونة
الاتساع وما يتبعه من اشكال وقوعه صفة للمعرفة لكون الاضافة بمعنى فى معنوية
لان القول بالاضافة بمعنى فى اخذ بالظاهر الذى عليه النحاة لقصور نظرهم فى
تصحيح العبارة على ظاهرها واما التحقيق الذى عليه ارباب البيان هو يقتضى
هذا الحمل لان الاتساع يستلزم فى المعنى واثبات اعمه بطريق برهان لان كونه
مالكا ليوم الدين يكون كناية عن كونه مالكا للامر كله فيه بناء على ان تملك
الظرف يستلزم تملك المظروف استلزاما عاديا واما الاشكال فسيجئ جوابه
قوله اهل الدار منصوب بتقدير اتق او احذر على معنى اتق يا سارق من
اهل الدار واحذرهم وادخلها على حين غفلة من اهلها كيلا يقع فى ورطة
اهلاكك وقال قدس سره ومنصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء
كقولك يا ضاربا زيدا ويا طالعا جبلا وتحقيقه ان النداء يناسب الذات
فاقتضى تقدير موصوف اى يا شخصا ضاربا انتهى ورد عليه انه كيف

يصح

انه كيف يصح كونه منصوبا بسارق بعد جعل الليلة مفعولا به له على الاتساع
الا ان يجعل بدلا من الليلة فان البدل فى حكم تكرير العامل او يقال ان
الليلة وان اتسع فيها الا ان المعنى على الظرفية كما سيجئ فالمفعول به الحقيقى
لسارق هو اهل الدار فلا بد من تقدير المضاف اى متاع اهل
الدار وقد يقال ان سارقا قد يتعدى الى مفعولين يقال سرقه مالا
كما يقال ~~ان سارقا قد يتعدى الى مفعولين يقال~~ سرقه منه مالا
قوله ومعناه جواب عن اشكال نشاء عن محل الاضافة على اضافة الصفة
الى المفعول به والاشكال هو ان الظرف اذا كان متسعا فيه جاريا مجرى
المفعول به كانت اضافة اسم الفاعل اليه لفظية فلا يتعرف بها المضاف
لانها لا تفيد الا تخفيف المضاف لا تعريفه فلا يصح وقوعه صفة للمعرفة
وحاصل الجواب ان اضافة اسم الفاعل انما تكون لفظية اذا اريد به الحال
او الاستقبال ليكون عاملا وفى تقدير الانفصال واما اذا اريد به الماضى
او الاستمرار فاضافته حقيقية كاضافة الاسم الذى لا يدل على الزمان
اصلا ولا ينصب مفعولا به قطعا كغلام العبيد والى هذا اشار المص بقوله
ومعناه اى معنى مالك يوم الدين ملك بلفظ الماضى الامور يوم الدين
واشار بعد ذكر لفظ الامور الى ان يوم الدين وان اجرى مجرى المفعول
به الا ان المعنى على الظرفية وان المقصود من جعل الظرف مملوكا افادة
مملوكية المظروف على ابلغ وجه وقوله على طريقة ونادى اصحاب الجنة
اشارة الى وجه صحة كون مالك بمعنى الماضى مع ان يوم الدين ليس
من الايام الماضية حتى يقال انه ملك فى الزمان الماضى الامور الواقعة
فيه فاشار الى انه من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى تنبيها
على تحقق وقوعه كما فى ونادى اصحاب الجنة وقوله او له الملك بكسر
الميم عطف على قوله ملك الامور اى ومعنى مالك يوم الدين له الملك
فى هذا اليوم على وجه الاستمرار اى المراد منه الزمان المستمر لا الحال
او الاستقبال فالحصر المستفاد من التقديم فى قوله اى ابراز المعنى
او له الملك بالقياس اليها فلا ينافى تجويز الماضى وجوز ان يجعل
ذلك الحصر بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذى لا يلتفت
معه الى غيره فكانه انما جوز الماضى فتنزل عنه ذلك قيل هذا يدل
على انه اسم الفاعل اذا اريد به الاستمرار لا يكون عاملا ويكون اضافته
معنوية لا لفظية وهذا ينافى ما جوزه المص فى قوله تعالى جاعل
الليل سكنا حيث جوز ان يكون نصب سكنا بجاعل على ان يراد به

جعل سنين فى الازمنة المختلفة واجيب عنه بان الزمان المستمر يشتمل على الماضى والمستقبل والحال فباعتبار اشتماله على الماضى قد يجعل فى حكمه ويحكم بان اضافته معنوية كما فى مالك يوم الدين وباعتبار اشتماله على الاستقبالية قد يجعل اضافته لفظية ويتعاين كل من الاعتبارين بحسب القراين واقتضاء المقام وفرق بعضهم بين الاستمرار فى مالك يوم الدين وبينه فى جاعل الليل بان الاول ثبوتى والثانى تجددى ويجوز ان يحمل الثانى لورود المضارع بمعنى الاستمرار التجددى لان الامور الواقعة يوم الدين متجددة متعاقبة فى الوجود ولا شك ان مالكيتها فرع وجودها فاستمرار مالكيتها لا يتصور ان يكون ثبوتيا بل تجدديا لانا نقول الثبوت عبارة التحقق فى الجملة من غير ان يعتبر معه شئ آخر من الحدوث فى احد الازمنة فلا ينافى التجدد بل يجامعه فان كل متجدد اما اذا كان ثبوتيا واحدا مستمرا كالثبوت سواء الجسم فيكون معنى مالك يوم الدين هو ثابت المالكية فى يوم الدين بمعنى ان مالكية لجميع الامور مطلقا على معتقد بحدوث تلك المالكية فى ذلك اليوم ثابتة فى ذلك اليوم فيوم الدين ظرف لثبوت المالكية له تعالى لا لحدوثها وبهذا يندفع توهم التنافى بين عدم استمرار يوم الدين وما فيه وبين استمرار مالكيته ووجه الاندفاع ان ثبوت مالكيته وان كان فى ذلك اليوم الا ان كونه ثابت المالكية فى ذلك اليوم واتصافه تعالى بها مستمرا لا يتقيد بوقت دون وقت والسر فيه ما حققوا من ان صدق المطلقة العامة فان اتصاف الموضوع بالمحمول فيها وان كانت فى الجملة وفى بعض الاوقات الا انه يصدق دائما ان الموضوع متصف به فى الجملة وقد يقال المالكية بمعنى القدرة على الايجاد والاعدام ونحوهما وبهذا المعنى مستمرة على ان المحقق الوقوع بمنزلة المستمرة قوله لتكون الاضافة تعليل بحمل اسم الفاعل فى مالك يوم الدين بمعنى الماضى او بمعنى الاستمرار فالمعنى انما حملناه على احد المعنيين ولم نجعله بمعنى الحال والاستقبال على ما هو الشايع لتكون الاضافة فى مالك يوم الدين حقيقية اى معنوية لا لفظية فتكون مفيدة تعريفا اى مصححة لوقوعه اى وقوع المالك المضاف الى المعرفة صفة للمعرفة وهو لفظ الجلالة لا لابطال الحكم بكون الظرف متساويا قايما مقام المفعول به حكما بكون اسم الفاعل عاملا فيه ناصبا له فكيف يتصور

مثلا اذا كان زيد كاتبا فى بعض الاوقات فكتابته وان كانت فى بعض الاوقات لكن كونه كاتبا فى بعض الاوقات مستمر دايم منه

ان اضافة

ان اضافته اليه حقيقية وهل هذا الا تناقض لانا نقول لا تناقض لانه انما حكم بكونه مفعولا به من حيث المعنى لا من حيث الاعراب اى يتعلق به تعلق المالك بمملوكه حتى لو كانت شرايط العمل حاصلة لعمل فيه الا ترى انك تقول فى مالك عبده انه مضاف الى المفعول به وتريد انه كذلك معنى لا انه منصوب محلا لفقد شرط عمله كذا حققه التفتازانى قوله وقيل الدين الشريعة قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة اى شريعة وهى الطريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحيوة الابدية وقيل الدين الطاعة والمعنى على كلا التقديرين يوم جزاء الدين بتقدير المضاف لظهور ان ذلك اليوم ليس يوم الطاعة ولا يوم الشريعة وانما هو يوم جزاء الطاعة ويوم الظهور السلطان الشريعة وعليه من تمسك بها على من لم يرفع راسه اليها باثابة على قبوله بها وعقاب الثانى على ترك قبوله بها و قوله وتخصيص اليوم بالاضافة اشارة الى وجه التخصيص الواقع فى مالك يوم الدين بسبب الاضافة اى اضافة المالك الى اليوم مع كونه تعالى مالكا لجميع الامور الزمان والمكان وما فيهما او اضافة اليوم الى الدين مع انه تعالى مالك لكل يوم اما للتعظيم او المراد اما تعظيم يوم الدين باضافة المالك الذى هو الله العلى العظيم الى ذلك اليوم كتعظيم العرش والبيت باضافة الرب اليهما فى رب العرش العظيم ورب البيت العتيق فيكون الاضافة لتعظيم المضاف اليه او المراد تعظيم اليوم باضافته الى الدين فان ذلك اليوم لوقوع الجزاء فيه يوم مشهود ويوم فيه يقوم الناس لرب العالمين وان الاولين والآخرين مجموعون الى ميقات ذلك اليوم المعلوم فتكون الاضافة كما فى عبد الخليفة وعظيم شانه يراد به تعظيم المالك باضافته الى اليوم لان مالكية الزمان وكذا مالكية مختصة به تعالى سيما يوما تجزى فيه كل نفس بما كسبت قالوا اعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان فالمكان فضاء لا نهاية له وخلاء لا نهاية له والزمان امتداد وهمى شبيه بنهر خرج من قعر جبل الازل فامتد ودخل فى قعر الابد فلا يعرف لانفجاره ولا لاستقراره منزل فما ظنك بمن كان مالك مثل هذا المخلوق وملكه فثبت انه ما اعظم شانه فعلى هذا الاحتمال ايضا يكون الاضافة لتعظيم المضاف او نقول ذلك التخصيص لتفرده تعالى واستيلائه عن الغير اجتيازا بنفوذ الامر فيه اى فى ذلك اليوم سواء كان امرا متعلقا بالمالكية او المملكية اذ فى ذلك اليوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ولمن الملك اليوم لله

ناظر الى المالك

ناظر الى الملكية

الى السعد والسيد رحمهما الله

لله الواحد القهار ع[illegible] ايام الدنيا فان فيه ملاكا وملوكا يتصرفون فيما يملكونه
ويحكمون عدلا وجورا فيما يتصرفون ه فسبحان من بيده ملكوت كل شيء
واليه ترجعون **قوله** واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى مبتدأ وخبره قوله الاتي
للدلالة الخ والغرض من هذا الكلام ان هذه الصفات الجارية ليست باجنبية
عما قبله بين البيان والحمد اعني الحمد وما يتبين به من العبارة بل هي اشارة
الى دليل الاختصاص المستفاد من لام الملك والتعريف وبيان للحكم
في ذلك الاختصاص وتوطئة لما بعده ايضا من قوله اياك نعبد الاية
الى دليله ايضا **قوله** من كونه ربا للعالمين موجدا لهم اه بيان لهذه
الاوصاف وهذا مدلول لفظ رب العالمين وعبارة الكشاف في هذا اعني كونه
ربا مالكا للعالمين ولما كان ظاهرها موهما لوصف الشيء بنفسه لانه فسر الرب
في الكشاف بالمالك فلفظ ربا مالكا مما عدل عنها المصنف واورد بدل قوله
مالكا قوله موجدا ثم قوله موجدا لهم صفة مقيدة لقوله ربا للعالمين
لاخراج الرب الذي لا يكون موجدا كالوالد يربي ولده وليس بموجد
وكالمعلم يربي من يتعلم ولا يوجده والدال على هذا الوصف هو
اضافة الرب الى العالمين كما اشار اليه المصنف بتاخيره **قوله**
موجدا عن قوله للعالمين حيث لم يقل ربا موجدا للعالمين
تنبيها على موضع استفادة هذا القيد ووجه دلالة الاضافة
هو انها تدل على ان ربوبية او ربوبية كاملة لا يتصور فوقها
ربوبية لان كل ما يفرض انه رب فهو من جملة العالمين والله
رب العالمين فهو رب ذلك الرب ايضا فلا شك ان الرب
الكامل من يوجد مربوبه ويبلغه الى كمال تدريجا وفي بعض النسخ
هكذا من كونه موجدا للعالمين ربا لهم بتقديم قوله موجدا على
قوله ربا على عكس ما في النسخة الاولى ووجه ما في هذه النسخة
التنبيه على ان ايجاد العالمين متقدم على تربيتهم لان الكمالات
باسرها من توابع الوجود ومتفرعة عليه وهاهنا نسخة اخرى ثالثة
وهي قوله من كونه ربا موجدا للعالمين ربا لهم بتكرار ربا قال بعض
الفضلاء وفي نسخة مصححة عندي كذلك فلم يتعرض احد من المحشين
بما هو الباعث للمصنف على تكرار قوله ربا لهم بعد قوله ربا موجدا
للعالمين واقول والله اعلم لعل ذلك مبني على ما ذهب اليه المصنف
من ان لفظ الله وصف مشتق من احد الاصول المذكورة سابقا
فقوله ربا موجدا بيان وتفسير للفظ الله وقوله ربا لهم بيان لقوله

رب العالمين

ارشاد م

صفة الله

٧٢

رب العالمين بمعنى المبلغ الموصل لهم الى كمالاتهم على ما سبق من معنى الرب انتهى كلامه
اقول قد عرفت ان قول المصنف من كونه ربا موجدا اه بيان للاوصاف التي
اجريت عليه تعالى وهو ظاهر ولا شك ان لفظ الله علم للذات كونه وصفا مشتقا
ليس من تلك الاوصاف اذ لم يجر هو عليه تعالى بل هو الذي اجريت عليه هذه
الاوصاف فلا تكن من الغافلين وخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين **وقوله**
منعما عليهم بالنعم كلها خبر بعد خبر للكون في قوله من كونه وكذا مالكا في
من قوله مالكا لامورهم فيل كان الاولى سرد هذه الاخبار بالعطف
لما تقرر في النحو ان في صورة تعدد الخبر ان كان الكل عبارة عن شيء واحد
مثل هذا حلو حامض اي مز فالاولى ترك العطف والا فالاولى العطف مثل
زيد عالم وجواد وشجاع ولا شك ان الاخبار المذكورة هاهنا انما هي من
القسم الثاني انتهى اقول لا شك انها من قبيل الاول اذ المقصد هاهنا تعليل
انه لا يستحق الحمد الا هو الحقيقة سواه ولا شك ان علة ذلك الاختصاص هو مجموع
هذه الاوصاف لا كل واحد منها وان كان لكل منها دخل فيها وقد
صرح بهذا القائل فيما سياتي في بيان التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله
بقوله فالوصف الاول لكذا اه حيث قال لما بين المصنف ان اجراء مجموع
تلك الصفات على الله تعالى من حيث المجموع اراد ان يبين ان لكل واحد
منها دخلا في تلك الدلالة والاشعار فكان مجموع الصفات علة تامة وكل و
احدة علة ناقصة انتهى كلامه ثم ان الدال على هذا الوصف اعني كونه
منعما بالنعم كلها هو الرحمن الرحيم والدليل على عموم النعمة بالتفصيل الذي ذكره بقوله
ظاهرها وباطنها عاجلها واجلها هو ذكرها في مقام المدح وعبارة الكشاف بالنعم
كلها بالظاهرة والباطنة والجليلة والدقيقة والمصنف غير الجليلة والدقيقة بالعاجلة
والاجلة لانه بنى كلامه على ما هو الاقوى عنده من الوجوه التي ذكرها لبيان نكتة تقديم
الرحمن مع انه ابلغ والقياس يقتضي الترقي وذلك الوجه هو تقدم رحمة الدنيا ولا شك
انها عاجلة ورحمة الاخرة اجلة وقد تقدم تفصيله واما صاحب الكشاف فقد بنى كلامه على ما اقتصر
عليه من تلك الوجوه وهو ان الرحمن يتناول جلائل النعم والرحيم يتناول دقائقها فوفق
النظم **وقوله** مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب مدلول لقوله مالك الدين وبنى
بيان المعنى على قراءة مالك والمعنى على قراءة ملك معلوم وقوله لتقديمه ذكر قراءة مالك
والمعنى على قراءة ملك معلوم وقوله للدلالة على انه الحقيق بالحمد خبر لقوله واجراء هذه
الاوصاف اه على ما نبهنا عليه قال في الكشاف وهذه الاوصاف التي اجريت على الله
سبحانه وتعالى من كونه ربا مالكا للعالمين ومن كونه منعما بالنعم كلها ومن كونه مالكا للامر كله
بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه

ومن قوله ربا للعالمين الى قوله
بعد الدلالة نقل بخلاصة كلام الكشاف
والا فغير تفصيل بال هذا البيان
[illegible]

وان كان المعنى عنده قراءة ملك

صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد والثناء عليه بما هو اهله قوله بعد الدلالة
ظرف لقوله اجزت وقوله في قوله الحمد لله ظرف للدلالة على اختصاص
الحمد به ولا يخفى انه اشار اولا الى اختصاص الحمد به واستحقاقه اياه بكونه
قوله الحمد لله والا عليه دلالة وضعية ثم تنبه على ان ذلك الاختصاص
واختصاص الاستحقاق في جنبه تعالى ادعائي ايماء الى مذهبه من كونه غيره
ايضا حقيقيا له في الجملة بناء على فعله الاختياري الحسن وجعل الاوصاف
اجراء عليه تعالى دليلا على ذلك الحصر الادعائي حيث قال وهذه الاوصاف
دليل على من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد فان معناه
انه احق من كل احد فان قولك ليس احد افضل من زيد وان دل لغة على
نفي المزية في الفضل الا ان العرف يفهم منه عرفا نفي المساوي فاذا كان معناه
ما ذكر كان ذلك الحصر ادعائيا ودل على انه غير حقيقي في الجملة هذا
تفصيل ما اجمله قدس سره هنا في توجيه كلام الكشاف والمفهوم من كلامه
انه اشار اولا الى ان قوله الحمد لله يدل الا على ثبوت الحمد له تعالى و
استحقاقه له لا على الاختصاص بالحمد فيه حيث نسب الدلالة عليه اي اجزائه
الاوصاف لا الى قوله الحمد لله فعلى ما في الكشاف ثم نبه في قوله انه لحقيق
بالحمد بتقديم المسند اليه وتعريف الخبر على ان ذلك الاختصاص حقيقي لا ادعائي
ايماء الى مذهبه من انه تعالى هو المستحق لجميع الحمد لا غيره وان لم يكن
هذا انعكس في الحصر الحقيقي بل كان قوله ولا احد احق به اي بالحمد منه تعالى
بمعنى انه احق من كل احد موضحا لكون الحصر ادعائيا اضرب عنه للتنبيه
على المراد فقال بل لا يحق اي الحمد على الحقيقة سواه فانه اضراب عن
لا حقيقية المستلزمة لاستحقاق الغير في الجملة اي نفي الاستحقاق عن الغير
مطلقا ويجب ان يعلم ان المراد بالاستحقاق الحمد كون الحمد حقا لازما له
لا بالجعل من العرف فانه ثابت للغير غير مسلوب عنه فان نسبة الفعل
الى العبد كسبا يكفي في كونه مستحقا لان الحمد فان الحمد وصف يكون في مقابلة
الجميل المنسوب الى احد ولو كانت نسبته اليه كسبا لكن انما يكون حقا
لازما لمن اتصف بهذه الاوصاف المذكورة فيه فلا يكون الا حق لا زمالة
تعالى ولما لم يكن دلالة اجراء هذه الاوصاف عليه تعالى على حصر الاستحقاق الحمد
فيه تعالى من قبيل دلالة اللفظ على معناه كدلالة الحمد عليه بل من قبيل
دلالة الدليل على مدلوله كما صرح به في الكشاف حيث قال وهذه الاوصاف
دليل على كذا وكان مرجعه الى التعليل كما نبه عليه المحشي فيما سبق
حيث قال ذكره للتعليل على ما تذكره بين وجه الدلالة بقوله فان

ترتيب

فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته اي علية ذلك الوصف له اي لذلك الحكم
والمراد بالوصف الوصف المناسب وهو الذي له صلوح العلية صرح به
ائمة الاصول فلا يرد ان هذه القاعدة ليست كلية لعدم جريانها في
قولك زيد فاضل فان الفضل ليس علة المرئية لانه ليس بوصف
مناسب لذلك المعنى والمراد بالترتب الترتب المعنوي الذي هو التعليق و
الربط فلا ينافي تقدمه لفظا كما فيما نحن فيه فان الحكم هو حصر استحقاق
الحمد فيه تعالى والوصف هو كونه ربا للعالمين الى آخره وهذا الحكم وان كان
مقدما لفظا الا انه مرتبط بما بعده ومعلق عليه بقي ههنا شيء وهو ان
الحكم المرتب على الاوصاف المذكورة على ما اختاره المحشي هو استحقاقه تعالى
للحمد حيث بنى كلامه على ان قوله الحمد لله انما يدل على استحقاق الحمد له تعالى
واما حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى فقد جعل الدليل عليه اجراء تلك
الاوصاف عليه تعالى وبينه بالمشعر بترتب الحكم على الوصف بعليته له و
لا يخفى ان اللازم منه علية الاوصاف للحكم المترتب الذي هو استحقاقه تعالى للحمد
ولا يلزم منه حصر الاستحقاق فيه تعالى وهو المدعى وتحقيق المقام ان هذه
الاوصاف لما انحصرت فيه تعالى لكونه مرتبة عن وجوب ثبوتها له تعالى و
امتناع ثبوتها لغيره تعالى دل اجراؤها عليه تعالى على حصر الاستحقاق فيه
تعالى بما دل على الاصل الا استحقاق فعلى هذا يكون الدال على الحصر نفس الوصف
من غير اعتبار المفهوم المخالف وقد يستعان في دلالة الترتب على
الحصر المذكور فيه بالمفهوم المخالف فيقال الترتب المذكور يدل بالمنطوق
على استحقاقه تعالى للحمد وبمفهومه المخالف وهو انتفاء الحكم عند انتفائه
على حصر استحقاقه فيه تعالى وعلى هذا لا بد ان يراد من المفهوم في قوله
ولا شعار من طريق المفهوم مفهوم الموافقة وهو عدم استحقاق الغير
للعبادة كما ينبئ عنه قوله على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل
لا يستوجب لان يحمد فضلا عن ان يعبد حيث جعل المقصود بالذات
في الاشعار عدم استحقاق الغير للعبادة فان كلمة فضلا يتوسط
بين الاعلى استبعادا او استحالة وبين الادنى من ليستدل بنفي الادنى
واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته ولا يخفى ان المقصود بالذات هو
المدلول والدليل وسيلة له وصح مقصد بالتبع وتمام تحقيق
كلمة فضلا في شروح المفتاح والكشاف فقوله وللاشعار عطف
على قوله للدلالة يعني ان اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى يتضمن فائدتين
احديهما تعليل ما سبق من استحقاقه تعالى للحمد على وجه يستلزم حصر ذلك

الاستحقاق فيه تعالى والثانية التمهيد لما لحق من حصر العبادة والاستعانة عليه تعالى كما
اشار اليه بقوله ليكون اجراء الاوصاف من حيث انه معلل بالاشعار المذكور دليلا
على ما بعده من الحصر المستفاد من تقديم المفعول في اياك نعبد واياك نستعين
ووجه كونه دليلا عليه هو ما اشار اليه بان في ذلك الاجراء اشعارا على ان استحقاق
العبادة منتف عن غيره بالطريق الاولى فالوصف الاول تفصيل لما اجمل من
كونه مجموع الاوصاف دليلا على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى ومستقر لحصر العبادة
ايضا فيه فالفاء للتفصيل والمراد بالوصف الاول هو كونه ربا للعالمين
وحاصل كلامه ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا الحصر استحقاق
الحمد فيه تعالى وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا في ذلك كمدخلية
الوصف الاول بانه علة موجبة لاصل الحمد وهو المراد بقوله لبيان
ما هو الموجب للحمد وهو اي الموجب له الايجاد والتربية المفهوم
كل منهما من كونه ربا لما سواه اذ الايجاد او الحرز... التربية كما سبق
تحقيقه ولا شك ان افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات يوجب ان
لا يكون شيء الا ويسبح بحمده والوصف الثاني والثالث اعني الرحمن الرحيم
للدلالة على انه تعالى متفضل بذلك المذكور من الايجاد والتربية مختار
فيه اي في ذلك المذكور وهذا اجزء ثان لان وجه الدلالة على ما ذكر يتسبق من
ان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال اختيارية ثم بين ان
المراد بكونه مختارا فيه انه ليس يصدر منه ما يصدر لايجاب بالذات كما يقوله
الفلاسفة من ان افاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى ذاته فيمتنع تخلفه
عنه وفورا او وجوب عليه عطف على قوله لايجاب بالذات اي وليس يصدر
ذلك عنه لوجوبه عليه كما يقوله المعتزلة من ان الاعمال السابقة حقوق
للعباد والاخلال بها قبيح وباطل يمتنع منه تعالى فيجب على الله ان يحق الحق
ويبطل الباطل فيجب الاثابة المطيع وعقاب العاصي قضية اي قضاء ذلك
لسوابق الاعمال اي لاجل الاعمال السابقة الموجبة للجزاء بحيث يمتنع
على الله تعالى تركه لكونه خلاف ما يقتضيه الحكمة وهو على الله تعالى مستحيل فهذا
الوجوب ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي الاختيار فالمعتزلة وان
قالوا بكونه تعالى فاعلا مختارا لكن لزمهم من حيث لا يشعرون القول
بكونه غير مختار لقولهم بالوجوب عليه تعالى وقوله حتى يستحق به
الحمد برفع الفعل لكون حتى ههنا ابتدائية فيما بعدها جملة مستأنفة
مسببة عما قبلها كما هو مقتضى حتى الابتدائية على ما تقرر فهو متعلق
بقوله متفضل مختار باعتبار كون ما بعده بيانا له وسببا عنه
فالمعنى ان هذين الوصفين يدلان على انه تعالى متفضل ومختار

فيما

فيما يفعله من الاحسان فبسبب ذلك التفضل والاختيار يستحق الحمد فلهذين
الوصفين ايضا مدخلية في استحقاق اصل الحمد اذ لو لم يكن مختارا
في تفضله واحسانه لم يستحق به الحمد لوجوب كون المحمود عليه فعلا
اختياريا فلا يرد ما قيل المفهوم مما ذكره اولا اشعار ترتب الحكم
على الاوصاف بعليتها والمفهوم من قوله فالوصف الاول انما موجب
الحمد هو هذا الوصف فقط وكل من البواقي له فائدة انتهى قول
القيل اخرى ووجه عدم الورود ان كونه تعالى ربا انما يوجب الحمد لو كان
مختارا فيه وهذا انما يستفاد من هذين الوصفين فهما من تتمة
الوصف الاول وبيان لكونه موجبا لاصل استحقاق الحمد وليس
فائدة اخرى بل تكمل للفائدة الاولى ومندرج فيها والوصف الرابع
وهو كونه تعالى مالكا او ملكا يوم الدين لتحقيق الاختصاص اي
جيء به ليفيد تحقيق الاختصاص الذي دل عليه الاوصاف السابقة
فان كلا منها وان افاد اختصاص الحمد به تعالى لاختصاص كل واحد
منها به تعالى الا ان في كل منها شائبة شركة نظرا الى الظاهر بخلاف الرابع
فانه لا شائبة في اختصاصه به تعالى فقوله فانه بحاله لا يقبل الشركة فيه
تعليل لكون الوصف الرابع محققا للاختصاص بلا شائبة شركة اي
الوصف الرابع من الاوصاف التي يمتنع الاشتراك فيها بوجه ما من
الوجوه لا حقيقة ولا مجازا لظهور ان لا الملك ولا الملك في ذلك اليوم
لاحد سواه بخلاف الربوبية والرحمة فانه يتوهم في كل منها شركة بوجه ما
ولو مجازا بقي ههنا شيء وهو ان اختصاص الامور بيوم الدين
انما يوجب اختصاص الحمد الواقع بازائها لا اختصاص مطلق الحمد
لجواز ان يحمد على غير ما في هذا اليوم فلا بد ان يلاحظ ان هذا الوصف
لما كان من اجزاء علل الحمد لكونها من الاوصاف المترتبة المشعرة بالعلية
الدالة بمفهومها على انتفاء الحكم عند انتفائها وجب من قبول الشركة
ان لا يكون الحمد المعلل به مختصا ايضا وقوله وتضمن على صيغة المضارع
المعلوم يريد ان الوصف الرابع وان كان لافادة تحقق الاختصاص
الا انه يتضمن الوعد بالثواب للحامدين لدخولهم فيمن يجازى
بالثواب يوم الدين الذي اريد به يوم الجزاء والوعيد بالعقاب
للمعرضين عن القيام بموجب الحمد لدخولهم فيمن يستحق الجزاء
بالعقاب وفي بعض النسخ وتضمين الوعد على صيغة المصدر
عطفا على قوله لتحقيق واورد عليه انه لا دخل له فيما هو بصدده

المورد عصام رح

من تفضيل ما اجمله سابقا من بيان وجه اجراء الصفات عليه فذكره كالاجنبي
ورفيد في دفعه انه اشارة الى فايدة اخرى يتضمنه الوصف ولا يقدح
في ذلك كونه مما لا مدخل له في تفضيل الاجراء اقول الايراد هو انه خارج
عن الصدد دلالته لغو لا فايدة فيه اصلا فلا يندفع ببيان الفايده و
قيل في دفعه كل من الوعد والوعيد يوجب استحقاق الحمد فيندرج في
الاجمال الذي محصله ان اجراء هذه الاوصاف للدلالة على انه تعالى
مستحق للحمد فلا يكون ذكره اجنبيا وانت خبير بما فيه من البعد
والتكلف وعلى ما اراد المصنف ان يبين فايدة الالتفات الواقع في قوله
تعالى على التفصيل طريقه وكان ذلك هذا الكلام منفصلا عما سبق اورد
كلمة ثم للدلالة الدالة على تفاوت ما بين المعطوفين تنبيها على
تباينهما فقال ثم انه مؤكدا بان الداخلة على ضمير الشان اشارة الى
عظم الشان ما ذكره بعده وهو قوله لما ذكر تحقيق بالحمد وخالف الكشاف
حيث قدم هذا الوجه الذي اخره في الكشاف لان المناسب في كل موقع
ان يقدم ما يخصه من اللطيفة على ما يعم جميع المواقع فالاولى ههنا
ايضا ان يقدم بيان اللطيفة المختصة بهذا الموقع على بيان اللطيفة
العامة التي تجري في جميع مواقع الالتفات وقوله لما ذكر بصيغة
المبني للمفعول وكذا قوله ووصف بقرينة قوله فيما سياتي خوطب
بيان بطريق الالتفات اي لما ذكر في هذا المقام الحقيق بالحمد
في قوله الحمد لله ووصف ذلك الحقيق بصفات عظام وهي الربوبية
والانعام العام ومالكية جميع الامور وقوله تميز بها صفة ثانية
لقوله صفات اي تميز ذلك الحقيق بالحمد عند اتصافه بتلك الصفات
عن سائر الذوات المشاركة له في الوجود وجواب لما قوله تعلق العلم بمعلوم معين
وتقييد المعلوم بالمعين لان اصل المعلومية حاصل من مرتبة ذكر ذلك الحقيق
الا انه لم تعيين في تلك المرتبة ولم يتشخص بحيث لا يقبل الشركة اصلا وبعد
اجراء تلك الاوصاف بلغ التميز مرتبة صار كانه حاضر ومشاهد ولذا فرع
عليه بالفاء في قوله فخوطب بذلك بالباء السببية اي صار تعلق العلم
بمعلوم متميز تميزا تاما مستتبعا لان يخاطب بسبب ذلك التعين والتميز
التام الذي هو في الظهور بمنزلة الحضور الذي هو المصحح للخطاب
وان لم يكن مرئيا من المتكلم كما في خطاب الاعمى ومن هو في خارج الدار
وفي بعض النسخ وتعلق بالواو وخوطب بلا واو ولا فاء فعلى هذه
النسخة يكون قوله وتعلق معطوفا على تميز بحذف العايد اي تعلق

اياك نعبد

من تفضيل ما اجمله سابقا من بيان

وجه اجراء الصفات عليه فذكره

من

بما ويكون قوله هو طب جواب عما في النسخة الاولى هو الموافق للكشاف ومال
المعنى فيهما واحد وهو ظاهر ثم فسر المعنى الحاصل بعد الخطاب بقوله اى يا من
هذا شانه وهذا مبتدا وشانه خبره والجملة صفة من اى يا من هذا المذكور
من الاوصاف شانه وصفه نخصك بالعبادة والاستعانة وادراج لفظ نخص
في بيان معنى الاية لاظهار فائدة تقديم المفعول والمعنى نخصك ممتازا ومنفردا
من بين الموجودات بنفس العبادة والاستعانة عليك فالباء داخلة على
المقصور لا المقصور عليه وفي الكشاف اياك يا من هذه صفاته نخصك
بالعبادة والاستعانة والمعنى خالفه حيث لم يذكر في بيان المعنى قوله
اياك كما ذكر في الكشاف لان مبنى الكلام في هذا المقام حمل التقديم على التخصيص
فذكر قوله اياك في بيان المعنى وتقديمه على نخص يفيد ان المراد بالتقديم
تخصيص بالتخصيص بالعبادة وليس كذلك فبعد ذكر التخصيص في بيان
المعنى المراد اشارة الى فائدة يكون ذكر اياك لغوا وقوله ليكون
متعلق بقوله هو طب لبيان الفائدة المرجحة للالتفات بعد بيان طريقة
المصحح له اى ليكون الخطاب ادل اى اقوى دلالة على الاختصاص
من الغيبة فانهما وان اشتركا في اصل الدلالة على الاختصاص الا
ان الاختصاص الذى دل عليه الخطاب اختص من مدلل اذ لو
حظ في الخطاب الاوصاف المذكورة فيكون كتعليق الحكم على الموصوف
بصفة في انه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم عند ثبوتها وبمفهومه على انتفائه
عند انتفائها وهذا يوجب الاختصاص ويدل عليه فالتقديم في صورة
الخطاب يدل على الاختصاص مع دليل بخلاف الغيبة فانه يدل فيه
على مجرد الاختصاص لعدم ابتناء الغيبة على ملاحظة الاوصاف المذكورة
وان كان ضمير الغايب راجعا اليه بعد اجراء تلك الاوصاف وقوله
وللترقي باللام عطف على قوله ليكون لكن التعليل في المعطوف عليه لقصد
تحصيله كما في ضربت للتاديب وفي المعطوف سبب وجوده كما في
قعدت عن الحرب للجبن اذ الترقي وكذا الانتقال متقدمان في
الوجود على الخطاب وفي بعض النسخ والترقي بلا لام وجوز
عطفه على قوله الاختصاص او على قوله ادل ويرد على الاول
ان يكون الخطاب ادل على الترقي والانتقال في حيز المعنى وعلى
الثاني انه يكون المعنى ليكون الخطاب الترقي ولا يخفى ما فيه اذ
الخطاب ليس عين الترقي بل معلل به ومتاخر عنه على ما عرفت
وبالجملة المقصود ان لهذا الخطاب بعد الغيبة فوايد احديها

كونه

كونه ادل على الاختصاص وثانيها انه يفيد ان المتكلم ترقى في المعرفة التى
هي الغاية في الاية من مقام البرهان الذى هو الاستدلال بترتيب مقدمات
يقينية مفيدة للعلم اليقيني الى مقام العيان الذى يطمئن فيه قلب العارف
وهو الذى طلب ابراهيم عليه السلام من ربه فيما حكى الله عز وجل عنه حيث
قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويسمى هذا المقام بمقام عين
وهو اعلى من علم اليقين فانه قلما يخلو من شكوك واوهام بخلاف
عين اليقين فانه مقابلة البصيرة وهي بمنزلة البصر لان نسبة البصيرة
الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراتها فعلم اليقين بالنسبة الى عين
اليقين كالخبر بالنسبة الى المعاينة فكما ان الخبر ليس كالعيان فكذلك
ليس العلم كالعيان وقوله والانتقال عطف على قوله والترقي اشارة
الى فائدة ثالثة هي انتقال العارف من مقام الغيبة التى هي اشتغال
السر اى القلب بالخلق وغفلته عن الحق الى مقام الشهود الذى
هو الاعراض عن سوى الله والتوجه التام اليه بحيث لا يكون في لسانه
الا ذكره ولا في قلبه الا فكره ولا في وجهه الا خشيته وفي روحه الا
محبته وقوله وكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا ناظر الى
قوله والترقي اشارة الى توجيه اى حصول ذلك الترقي بسبب انه
صار المعلوم بالاوصاف المذكورة التى اوجبت زيادة تميزه كالعيان
والمعقول اى المدرك بصور عقلية كلية مخصصة صار كالمشاهد بحس البصر
وكذا قوله والغيبة حضورا ناظر الى قوله والانتقال اى ذلك الانتقال
بسبب صارت الغيبة الحاصلة في مبادى الامر كالحضور بواسطة
المراقبة التامة الحاصلة في مرتبة اجراء الصفات فيقدر فيهما
الاحسان المفسر في كلام الشارع بان تعبد الله كانك تراه فلذا
قال اياك نعبد قوله بنى اول الكلام فصله عما قبله لكمال الاتصال
بينهما من حيث انه تفصيل وبيان له والمراد باول الكلام قوله
الحمد لله الى قوله اياك نعبد اى بنى سبحانه وتعالى اول هذه السورة
على ما هو مبادى حال العارف اى الطالب لمعرفة الله حسبما
يكون مقدورا للبشر واعلم ان الطالب السائر الى الله يلزمه
اولا ان يعرض عما يعوقه عن المطلوب اعني متاع الدنيا
ولذا انه يسمى باسم الزاهد ثم يلزمه ان يقبل على ما يقربه اليه اعني
الطاعات فيسمى باسم العابد ثم اذا اقترب الى الحق ووجد
ما الجملة فاول درجاته هو المعرفة فيسمى باسم العارف وله

في سيره الى الله تعالى اربع مراتب مرتبة الاولى تهذيب الظاهر بالتمسك بالشرايع
النبوية والنواميس الالهية والثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية
والاخلاق الذميمة والثالثة التحلي بالصور القدسية وهذه الثلثة هي اعداد
من مبادي حال العارف واليه اشار المصنف ببيانها بقوله من الذكر المستفاد
من الحمد والتفكر في احوال الانفس والافاق المستفاد من قوله رب العالمين
والتامل في اسمائه الحسنى والنظر بعين الاعتبار في الآية ونعمائه التي
لا تحصى المستفاد من قوله الرحمن الرحيم والاستدلال بصنايعه العجيبة
على عظم شانه وباهر سلطانه اي القدرة الباهرة المستفاد من
قوله مالك يوم الدين ووجه الاشارة ان هذه الامور المذكورة في البيان
لازمة لتلك المراتب المذكورة فهي كناية عنها ثم قضى اي عقب ما هو
مبادي حال العارف بما هو منتهى امره وهو المرتبة الرابعة التي هي
ملاحظة جمال الله وجلاله وحصر النظر في كماله واليه اشار بقوله وهو
اي منتهى امره ان يخوض العارف لجة الوصول و وسط فيصير بسبب
ذلك الخوض من اهل المشاهدة التي هي التوجه التام نحو جناب القدس
والاعراض الكامل عما سواه بحيث لا يبقى في لسانه وقلبه غيره تعالى فان
هذه الحالة اذا صارت ملكة تسمى عندهم مشاهدة لمشاهدة البصيرة
اياه تعالى فيراه بعين البصيرة عيانا فيعبده كانه يراه ويناجيه
اي يخاطبه ويتضرع اليه شفاها اي مخاطبة حاضر بين يديه ويدل على ان
مراد المصنف بالمشاهدة وبالرؤية عيانا هو ما ذكرنا لا ما يتبادر منه
من رؤية الله تعالى ومشاهدته في الدنيا قوله المحقق فيما سبق فكانما علموا
جهارا عيانا والمعقول مشاهدا والغيب حضورا حيث شبه تلك الحالة
بالمشاهدة والمعاينة ولم يجعلها مشاهدة ومعاينة ولا يبعد ما قيل
انه غاية ما يستدعيه الخطاب ان يكون المتكلم بحسب من المخاطب اي
بحيث يسمع المخاطب صوته فلا يستدعي ان يرى المتكلم المخاطب
[illegible] اذا كان المخاطب ليس بجسم ولا جسماني ففي قوله ثم [illegible] عبر
عن منتهى امره وهو ان يخوض لجة الوصول فيصير من اهل المشاهدة
فيراه عيانا ويناجيه شفاها نظر الى الفي على العارف انتهى على
يمكن حمل كلام المصنف على ظاهره من غير تاويل على مذاق اهل
التحقيق وبيانه ان الطالب الصادق اذا سلك طريق
التصفية بارشاد المرشد الكامل واشتغل بالذكر الدايم والتوجه
التام الى المبدا ونفي الخواطر وتخلص سره عن ذكر الغير وصقل

قلبه

قلبه بصيقل الذكر والتوجه وصفا عن الكدورات انعكس عليه باطنه انوار الاشعة
الالهية وانجذب نحو الملكوت الاعلى وبقوة ذلك النور والجذبة انخلع عن
الصفات الموجبة لتقييد السالك وعبر عن مقتضياتها فاولا عن الصفات
البشرية والحيوانية والنباتية والعنصرية وكل مرتبة عبر عنها السالك
يحصل له فيها مكاشفات وحالات يعرفها صاحب الحال في المراتب
المذكورة بان نفسه يطير بجسد المثالي في الهواء ويسير على البراري والبحار
وامثال ذلك مما يعرف اهله ثم يحصل له العبور عن الصفات الملكية
والفلكية وفي كل مقام يشاهد عجايب ذلك المقام ففي كل فلك يتصل روح
السالك بروحانية ذلك الفلك فيحصل له معلومات غريبة من معلومات
حركة ذلك الفلك واليه اشار بعض من قال بقوله وكذلك نري ابراهيم
ملكوت السموات والارض ثم عبر بالروح والجسد المكتسب المثالي
عن العرش والكرسي وينخلع بالكلية عن قيود الاجسام والجسمانيات
فيصير مجردا صرفا فيتجلى له ربه عز شانه بلا كيف ولا جهة فعند
هذا التجلي الذاتي الاحدي يفنى السالك ويضمحل ويرجع الى العدم
الاصلي وهذا هو مقام الفناء في الله الحاصل في كل الاولياء وبعد
هذا الفناء يصير باقيا بالله كما قال من قتلته فعلي ديته ومن علي ديته
فانا ديته فهذا نهاية ظهور كمالات الحقيقة الانسانية التي هي
مظهر جميع الاسماء والصفات الالهية وهذه امور وجدانية
يعاينها اصحاب البصاير وارباب المكاشفات هذا ولما ذكر المصنف
مبادي حال العارف ومنتهى امره وجد من نفسه شوقا الى نيل
تلك الدرجات فقرع باب المناجات ونادى قاضي الحاجات فقال اللهم
اجعلنا من الواصلين الى العين اي من المطلعين على الاسرار دون
السامعين للاثر اي لا تجعلنا من الذين يقرع اسماعهم الاخبار ولا
ينكشف لهم الحجب والاستار ثم ان المصنف لما ذكر اللطيفة المختصة بهذا
الموقع من الالتفات شرع في بيان اللطيفة العامة التي لا يختص بموقع
دون موقع فقال ومن عادة العرب التفنن في الكلام يقال افتن
الرجل وتفنن اذا اخذ في فنون الكلام وطرقه فقوله والعدول
من اسلوب الى آخر عطف تفسير للتفنن اي هذا التفنن عادة
مالوفة للعرب العرباء في اساليب كلامهم فهذه اشارة الى فائدة عايدة
الى المتكلم وهي اظهار القدرة على التصرف في الكلام كيف يشاء
اذ التفنن بالمعنى المذكور لا يكون بدون تلك القدرة وقوله تطرية له

سيجي وهذا اسعها منه

بالنصب علة للتفنن وضميره يعود الى الكلام فهى اشارة الى الفائدة
العائدة الى الكلام فان التطرية بالهمزة على ما هو الرواية المشهورة
الابداء والاحداث من طرء عليه اذا ورد وبالياء التجديد اى جعل
الشئ كالجديد فى الطراوة والبريق من طريت الثوب اذا عملت به ما يجعله
كالجديد فالطراوة فى الاجسام كناية عن صفائه وبريقه وفى الكلام
عبارة عن اللطافة وحسن قبوله قوله تنشيطا للسامع اشارة الى
الفائدة العائدة الى السامع وهى نشاطه اى سروره وحسن اصغائه اليه
فان التفنن فى اساليب الايرادات قرى الارواح كالتفنن بالوان الاطعمة
فى قرى الاشباح فيتلذذ بكل جديد ويزيد سرورا واعلم ان صاحب الكشاف
جعل التطرية والتنشيط معا فائدة واحدة بالنسبة الى السامع حيث قال
اذا نقل الكلام من اسلوب الى اسلوب كان ذلك احسن تطرية
لنشاط السامع والمص غير عبارته الى ما ترى ليكون كل منهما
اشارة الى فائدة على حدة تكثيرا للفائدة ثم لما كان قول المص ومن عادتهم
التفنن فى الكلام مجملا اشار الى التفصيل بقوله فيعدل بالياء على صيغة
المضارع الغائب المجهول اى فينتقل الكلام او بالتاء على صيغة
المضارع المعلوم الغائبة اى فتعدل العرب فى الكلام من الخطاب
الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس اى فى كل من القسمين المذكورين
فحاصله اربعة اقسام لكن الاقسام الحاصلة عن ضرب الثلثة فى
الاثنين ستة لان كلا من الثلثة ينتقل الى الآخرين فبقى قسمان
آخران العدول من الخطاب الى التكلم وعكسه لم ير ثم يتعرض
لهما لانهما يعلمان بالمقايسة او لقلة وقوعهما فى الكلام ورد
الاول بعدم اختصاصه بالقسمين المتروكين والثانى بعدم ظهوره
وقيل لم يبق شئ من الاقسام الستة لان العدول من التكلم الى
الخطاب خارج من قول المص وبالعكس لكن بالواسطة فيفهم عكسه
من عكسه اقول لا يطلق العكس لا لغة ولا اصطلاحا الا على ما يكون
بلا واسطة كيف واذا ذكر شئ ثم قيل وعكسه كذا لا يفهم منه الا
عكس المذكور لا غير والمذكور هنا قسمان فعكسهما ايضا قسمان
قوله كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم مثال للعدول
من الخطاب الى الغيبة لان مقتضى الظاهر بكم لقوله اذا كنتم ومثال
العدول من الغيبة الى التكلم وقوله تعالى الله الذى ارسل الرياح
فتثير سحابا فسقناه فكان سياقه وقوله امرء القيس مجرور معطوف

على قوله

مجرور معطوف على قوله فى كقوله تعالى فقيل هذا امرء القيس بن حجر الكندى
المشهور وقال ابن دريد هذه الابيات لامرء القيس بن عانس
وقد ادرك الاسلام ورد هذا بانه قيس بالموحدة قبل السين
المهملة عده الذهبى من الصحابة ومقول القول هو هذه الابيات
الثلثة التى اولها تطاول ليلك بفتح الكاف لانه وان كان خاطب نفسه
الا ان الالتفات فى خطاب النفس ليس حتما مقتضيا ويؤيده
قوله ولم ترقدون وتذكير الضمير فى بات ايضا بالاثمد بفتح الهمزة
وضم الميم ويروى بكسرهما اسم موضع وقيل حجر يكتحل به ونام
الخلى اى الخالى عن الغم والعشق ولم ترقد اى لم تنم لعروض
المانع من النوم وبات اى بت وباتت له ليلة فاعل لباتت
وله حال منه قدمت عليه لكونه نكرة ولا معنى لتعلقه بباتت
كما لا معنى كليلة ذى العائر بمعنى العوار وهو القذى لترطب
الذى تلفظه العين حال الوجع الارمد صفة ذى العائر من رمد
بالكسر اذا هاجت عينه واراد تشبيه نفسه بذى العائر الارمد
فى القلق والاضطراب وتشبيه ليلة بليلته الا انه اختصر فى الكلام
وذلك اى ما ذكر فى البيتين من سوء الحال من اجل نبأ جاءنى و
خبرته اى ذلك النبأ عن ابى الاسود وهو كنية ولده يريد بذلك
النبأ خبر قتله وقيل سمع ذلك الخبر من ابى الاسود قال فى الكشف
وغيره التفت امرء القيس التفاتات فى ثلث ابيات والمص سكت
عن ذكر عدد الالتفات فى مدة الابيات لان قوله فى ثلثة ابيات
كالنص على ان فى كل بيت التفاتة ولا شك انه لا التفات فى البيت
الاول على مذهب الجمهور لانه ليس بمسبوق بالتعبير بطريق آخر
وهو شرط عندهم نعم فيه التفات على مذاق السكاكى اذ مقتضى
الظاهر كان ان يقال تطاول ليلى فعدل الى الخطاب وهذا يكفى
عنده فى الالتفات لان النقل عنده اعم من ان يكون قد
عبر عن معنى بطريق ثم عبر عنه بطريق آخر ويكون مقتضى الظاهر
التعبير عنه بطريق فعدل الى آخر ابتداء من غير سبق التعبير
عنه واما الالتفات فى البيت الثانى فمن الخطاب الى الغيبة حيث
قال وبات وباتت لانه سبق التعبير بالخطاب ففيه
الالتفات فى كلا المذهبين وكذا فى البيت الثالث لانه عدل
فيه من الغيبة فى جاءنى الى الحكاية اذ القياس كان جاءه

بمكان جاءوا وما لم يرقد وبانت له فيهما جاريا على ظاهر كما سبقهما فلا التفات
فيهما **قوله** وإيا ضمير شروع في تحقيق لفظ إياك يعني أن
إياك ليس بمجموعه كلمة واحدة بل إيا وحده ضمير ليس باسم ظاهر
على ما ذهب إليه الزجاج والسيرافي فإنهما ذهبا إلى أن إيا اسم
اسم ظاهر مبهم أضيف إلى الضمائر التي بعده لإزالة الإبهام
منصوب لا مرفوع ومجرور منفصل لا متصل وما يلحقه من الياء
في التكلم نحو إياي والكاف في الخطاب نحو إياك والهاء في الغيبة
نحو إياه حروف في صورة الضمائر لا ضمائر لدلالتها على معنى
في غيرها وهو إما على ما أشار إليه بقوله زيدت وأخرى إيا
لبيان التكلم والخطاب والغيبة فإنها معان في إيا تدل عليها
هذه اللواحق كما هو شأن الحروف فهي حروف لا محل لها من
الإعراب تصريح بما علم ضمنا من قوله حروف لتأكيد حرفيتها دفعا
لمذهب الخليل والأخفش القول بكونها حروفا يغني عن التعرض بأنها
لا محل لها من الإعراب لأن الحرف مبني الأصل ولا يتصور فيه الإعراب
ولو محلا واعلم أن المحشي بعدما حكم على اللواحق بأنها بأمرين بكونها
حروفا وبانتفاء الإعراب عنها قاسها على التاء والكاف حيث قال
كالتاء في أنت والكاف في أرأيتك فإما أن يكون مراد المحشي قياسها
عليهما في كونها حروفا أو في انتفاء الإعراب عنها ويؤيد الأول ما قال
ابن الحاجب من أن الدليل على اللواحق التي تلحق إيا حروفا
تدل على أحوال المرجوع إليه لا محل من الإعراب أنها ألفاظ
اتصلت بلفظ واحد ويتبين بها ما يرجع إليه فوجب أن
تكون حروفا كاللواحق بأن في أنت وأنتما أنتم فإنها حروف مبنية
لأحوال المرجوع إليه انتهى فجعلها ابن الحاجب مقيسا عليها
في كونها حروفا لا في انتفاء الإعراب عنها محلا ويؤيد الثاني ما ذكر
في الكشاف حيث قال كما لا محل للكاف في أرأيتك فإنه نص في أن
القياس في انتفاء الإعراب لا في كونها حروفا قال قدس سره الكاف
وأخواتها في أرأيتك أرأيتكما أرأيتكم بمعنى طلب الإخبار حروفا
إجماعا تدل على أحوال المخاطب ويتبين بها ما أريد بالتاء
فكانت أولى بجعلها مقيسا عليها في انتفاء الإعراب محلا
من اللواحق بأن انتهى قول وجه الأولوية أن اللواحق بأن
ليست حروفا إجماعا لأن مذهب الفراء أن الضمير هو أنت

على كون أرأيتك

بكماله

بكماله ومذهب بعضهم أن اللواحق هي الضمائر التي كانت مرفوعة منفصلة
وإن دعامة لها دعمت بها حين أريد انفصالها لتستقل لفظا وكان
مقصوده قدس سره ترجيح قياس صاحب الكشاف على قياس ابن الحاجب
وأنت خبير بأن العبارة المنقولة عن ابن الحاجب نص في أنه جعل
اللواحق مقيسا عليها في كونها حروفا لا في انتفاء الإعراب كما أشرنا
إليه آنفا بل ربما يدعي غنى المحتاج إلى القياس في كونها حروفا إذ
انتفاء الإعراب عن لوازم الحرفية نعم يرد على ابن الحاجب أن الكاف
كانت هي الأولى بجعلها مقيسا عليها في كونها حرفا أيضا من اللواحق
بأن لأن الكاف حرف إجماعا بخلاف اللواحق بأن ثم أقول لا يبعد
أن يكون مقصود المحشي القياس في كلا الحكمين فيكون كلامه جامعا
للقياسين السابقين ويؤيده أنه زاد الثناء على الكشاف فيتأمل في الحواشي
الشريفية قال المحشي لما كانت مشاهدة الأشياء ورؤيتها طريقا إلى الإحاطة
بها علما وصحة الإخبار عنها استعملوا أرأيت بمعنى أخبر وهذا يدل
على أنها من رؤية البصر وذكر في سورة القلم ما يدل على أنها من
رؤية القلب وأيا ما كان فالاستفهام مستعمل في معنى الأمر انتهى
أقول هذا ينفعك في مواضع كثيرة في التفسير فاحفظ **قوله** وقال
الخليل إيا مضاف إليها أي ضمير منصوب منفصل ومع ذلك
مضاف إليها أي اللواحق فتلك اللواحق أسماء لا حروف لأن الحرف
لا يضاف ولا يضاف إليها واحتج الخليل على ذلك أي على كونه مضافا
بما حكاه أي بإضافته إلى الظاهر فيما حكاه عن بعض العرب وهو قول
إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب بالغ في التحذير فأدخل
إيا على الشواب ليوهم أن كلا منهما محذر من الآخر أي عليه أن يتقي
نفسه عن التعرض للشواب ويتقيهن عن التعرض له وعليهن مثل
ذلك وأجاب عنه المحشي بقوله وهو أي ما حكاه الخليل شاذ
لا يعتمد عليه صيغة لقوله شاذ إشارة إلى أنه شاذ مردود
فإن الشاذ على ثلاثة أقسام قسم يخالف القياس ويوافق
الاستعمال وقسم على عكسه وقسم يخالفهما والأولان مقبولان والثالث
مردود وما نحن فيه من قبيل الثالث أما مخالفته القياس فلأن
مقتضى القياس أنه لا يضاف لأن الضمير لا يضاف وأما مخالفته
الاستعمال فلأنه لم يقع في استعمال الفصحاء فلا يعتبر شهادته

قيل وفي الكشاف فمشى شاد ويتوجه على ظاهره انه وان كان شاذا
لكن لا ينكر شهادته لاضافة ايا الى ما بعده واما عبارة المصنف
فلا يتوجه عليها ذلك اذ لا يعتبر شهادة ما لا يعتمد عليه اقول
عبارة الكشاف هكذا فمشى شاذ لا يعول عليه فلا فرق بين الكلامين
في ان كلا منهما يفيد انه شاذ غير مقبول الشهادة نعم عبارة الكشاف
زيادة شيء ووجهه قدس سره حيث قال وانما قال فمشى شاذ ولم يقل
فشاذ زيادة استحقاره واستضعاف مبالغة في انه لا يعول عليه اصلا
وقيل هي اي اللواحق بايا ليست حروفا بل هي الضماير التي كانت متصلة
وايا عمدة اي دعامة دعمت بها هذه الضماير فانها لما فصلت اي
جعلت منفصلة عن العوامل التي كانت هي متصلة بها لتعذر النطق
بها على نحو يدل على ما يقصد بها من المعاني مفردة غير متصلة بشيء
فيضم اليها لفظ ايا ليستقل بها اي ليصير مستقلة بسببه وضعف و
هذا القول بان الشيء لا يعد بالترمنه حروفا وقيل الضمير هو
المجموع اي ايا كل بكماله هو الضمير وزيف هذا القول بان ليس
في الاسماء المظهرة ولا المضمرة ما يختلف آخره كافا وهاء وياء و
قرئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها اي القلب الهمزة المكسورة او
المفتوحة هاء وقرئ بكسر الهمزة والهاء مع تخفيف الياء
قوله والعبارة اقصى غاية الخضوع استشكل في هذه العبارة
بوجهين احدهما ان غاية الشيء نهايته والاقصى ايضا بمعنى
النهاية فاقصى الغاية يكون بمعنى نهاية النهاية وهذا معنى غير
صحيح اذ النهاية ليست امرا ممتدا حتى يكون لها نهاية وثانيهما
انه قال الرضي في تحقيق اضافة اسم التفضيل ما حاصله ان افعل
التفضيل اذا اضيف واريد تفضيل موصوفه في معنى المصدر
المشتق هو منه على كل واحد مما بقي بعده من اجزاء ما اضيف اليه لم
يجز افراد ذلك المضاف اليه اذا كان معرفة نحو افضل الرجل و
افضل زيد الا اذا كان ذلك المفرد جنسا يطلق على القليل والكثير
البرني اطيب التمر فاذا تقرر هذا فنقول اقصى افعل التفضيل اضيف
الى مفرد معرف بالمعنى المذكور وليس بجنس كالتمر فاقصى غاية الخضوع
كافضل الرجل فليس هذا تركيبا صحيحا من حيث القاعدة النحوية و
اشار قدس سره الى وجه صحة هذا التركيب حيث قال للخضوع حدود

نهايات

نهاية ولفظ الغاية تشملها لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة اقصى كما ان قال اقصى غاية الانتهى
اليها وحاصله ان المضاف اليه هاهنا في حكم الجمع في صحة يكون ما قبله
جزءا من معناه كما وورد عليه انه ما الفرق بين اسم الجنس المضاف
وبين المفرد المعرف بلام الاستغراق اقول الفرق ان المعرف بلام
الاستغراق ليس بذي اجزاء بل هو ذو جزئيات لانه كلي لا كل بخلاف اسم
الجنس المضاف فانه يجوز ان يكون المراد به الكل والمجموع بمعونة القرائن
ولا يخفى انه لا يندفع به الاشكال الاول اذ كما لا معنى لنهاية النهاية
لا معنى لنهاية النهايات بل انما يندفع ذلك بان يقال معنى الاقصى
الابعد لا النهاية فاقصى غايات الخضوع ابعد نهايات وما قيل من
ان النهاية مرتبة بعدها فلا معنى لاثبات النهايات للخضوع ثم له
مراتب ودرجات انتهى فاقول لكون النهاية عبارة عن المرتبة المذكورة
لا ينافي ان يكون لشيء واحد نهايات كالخط الواحد المتناهي وكالسطح
من المثلث والمربع وغير ذلك فان لكل منها نهايات على انه قدس سره
اشار بقوله للخضوع حدود على ان الثابت للخضوع هو المراتب
والدرجات على ما قال هذا القائل لان الحدود جمع المرتبة ايضا
كما يقال حد الاعجاز اي مرتبة ويكون كل مرتبة ذات نهايتين عطف
على قوله حدود فقوله نهايات ثم حاصل كلامه ان للخضوع مراتب
ودرجات ذات اطراف ونهايات فالعبادة ابعد نهايات
تلك المراتب والدرجات ونظيره ما تقرر عند الاطباء من ان
كل واحد من الكيفيات الاربع التي هي الحرارة البرودة والرطوبة
واليبوسة مراتب اربع ولكل مرتبة من تلك المراتب طرفان ووسط
فيقول تارة هذا الدواء حار في اول المرتبة الاولى وتارة انه حار في آخر تلك
المرتبة او في وسطها فكذلك مراتب الخضوع واطراف تلك المراتب وهذا البيان
لا غبار عليه ثم انه لا يلزم من كون العبادة عبارة عن اقصى مراتب الخضوع
ان لا يكون اكثر المؤمنين عابدين لان الصلوة التي يصليها اكثرهم مشتملة
على السجود وهو لكونه وضع اشرف الاعضاء على الارض من اقصى مراتب
الخضوع على ان عدم كون اكثرهم بل كلهم عابدين ليس مستبعدا محذورا
لان الايمان لا يستلزم العبادة قوله والتذلل عطف على الخضوع
عطف تفسير ومعناه الانقياد وقوله ومنه اي من العبادة بمعنى
اقصى غاية الخضوع والتذلل للاخذ فقوله طريق معبد بصيغة
اسم المفعول من التفعيل اي مذلل اما من الذل بضم الذال بمعنى

الانقياد ويقابله العز فوصف الطريق به باعتبار كثرة وطئه بالاقدام
اما من الاول او من الذال بكسر الذال بمعنى اللين ويقابله الصعب فالوصف باعتبار
سهولة سلوكه ومنه اخذ ايضا قولهم هذا ثوب ذو عبدة وكذا ثوب
معبد اذا كان ذلك الثوب في غاية الصفاقة حتى الثخن وقوة النسج وجودته
ويقابله السخافة ولما كان الثوب الصفيق لا تحصل صفاقته الا
بالضرب الشديد وقت النسج صار كانه تذلل وانقاد لذلك الضرب
قوله ولذلك اي ولكون معنى العبادة اقصى غاية الخضوع لا يستعمل هذا
اللفظ الا في الخضوع لله استدلال بكون معنى العبادة ما ذكر على اختصاص
استعمالها في الخضوع لله وهذا يتوقف على امرين ان يكون مطلق خضوعه
تعالى اقصى غاية الخضوع وان يكون اقصى غاية الخضوع مختصا اي خضوعه
تعالى فلا بد من بيانهما واشار اليه المص فيما نقل عنه في الحاشية من قوله اي
لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله لان المستحق لاقصى غاية الخضوع
من يكون موليا لاعظم النعم الوجود والحيوة وتوابعهما ولذلك يحرم السجود
لغير الله تعالى لانه وضع اشرف الاعضاء على اهون الاشياء وهو غاية الخضوع
انتهى وتحريره ان اقصى غاية الخضوع هو غاية الخضوع وهو التراب
للمولى لاعظم النعم والمولى لذلك هو الله لا غير فاقصى غاية الخضوع
هو الخضوع لله لا غير فانحصر معناه فيه فلا يستعمل لان اللفظ لا يستعمل
الا في معناه ونقض هذا الحكم ببعض من الايات وهي قوله تعالى قل يا ايها
الكافرون لا اعبد ما تعبدون الى اخر السورة وقوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا
ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك
انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وقوله تعالى افتعبدون
ولا ينفعكم شيئا الاية وقوله تعالى فقالوا انؤمن لبشرين مثلنا
وقومهما لنا عابدون وقوله وجعل منهم القردة والخنازير
وعبد الطاغوت ودفع بان المص اشار لدفع هذا النقض في
الحاشية حيث قوله لا يستعمل بقوله اي لا يجوز شرعا وعقلا فعل العبادة
الا لله تعالى ورد ذلك بانه يأبى عن كون المراد بقوله لا يستعمل لا يفعل
بقوله الا في الخضوع لله اذ الواجب ح الا لله واجيب عنه بان
مراد المص انه لا يجوز فعل اقصى غاية الخضوع الا في ضمن خضوعه
تعالى فيلزم ان لا يفعل ولا يوقع الا لله واقول ليس مقصود المص
من ذكر التفسير بيان معنى لفظ لا يستعمل الا في الخضوع لله بل مقصود
بيان

بيان المراد على وجه لا يرد عليه ذلك النقض ويظهر وجه حصر الاستعمال كما اشرنا
اليه لا ان لفظ لا يستعمل مستعمل ولا يجوز ان يفعل العبادة وان ذلك معنى
حاق اللفظ وهو ظاهر وقد يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ
العبادة لا بما يشتق منها ورد بان كون العبادة اقصى غاية الخضوع لما
صار سببا لعدم استعمال العبادة في غيره تعالى لزم ان يكون سببا
لعدم استعمال ما يشتق منها ايضا الا في الله تعالى وقد يقال ان المراد انه لا
يستعمل العبادة منسوبة الى الموحد الا في الخضوع لله تعالى قوله والاستعانة
طلب المعونة واعلم ان المعونة والاعانة والعون كلها بمعنى واحد وهو
لغة النصر يقال له بالفارسية باري دادن والمراد ههنا افاضة
القدرة على ايقاع الفعل المعتبرة في الاصول على ما يتمكن به المكلف من اداء
ما لزمه وكلف به المنقسمة الى ممكنة يتوقف عليها التمكن من الفعل
بحيث لولاه لامتنع صدوره والى ميسرة يتوقف عليها تيسير الفعل
والتمكن التام منه دون اصله ولا يجوز ان يراد بها افاضة القدرة
المعتبرة في الكلام بالصفة المؤثرة على وفق الارادة لانها لا تصدق على
شيء مما ذكره المص سوى اقتدار الفاعل تخليل وكذا لا يجوز ارادة نفس
القدرة الا ان اعانته تعالى ليست عين القدرة بل القدرة قائمة منا والمطلوب
منه تعالى خلق تلك القدرة فينا وافاضته علينا فهي اثر الاعانة و
مترتبة عليها قيل لا يصح ارادة القدرة بمعنى الاصول ايضا لما يرد
عليها من وجوه اما اولا فلعدم صدقها على شيء مما سيذكره المص
واما ثانيا فلان القسم الثاني في كلام المص لا يتوقف عليه صحة التكليف
كما سنذكره واما ثالثا فلان طلب القدرة بحسب العبادة ممكنة او
ميسرة مما لا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الاعانة
في تفريغ الذمة عما وجب عليه واما رابعا فلان قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم الاية لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وقد قال المص انه
بيان لها انتهى القول والجواب اما عن الاول فلان كلا مما سيذكره
المص يصدق عليه انه ما يتمكن به المكلف من اداء ما لزمه لانه لم يكلف
الا بالفعل الاختياري الذي لا يتمكن فاعله منه بدون شيء من هذه
المذكورات لكونها من مبادي الافعال الاختيارية واما عن الثاني
فلان المراد من صحة التكليف في قوله لا يتوقف عليه صحة التكليف الصحة
العقلية لا الشرعية وهذا لا ينافي توقف الصحة الشرعية عليه واما
عن الثالث فلانا لا نم ان المراد طلب قدرة يجب بها الفعل حتى

المجيب لاري رحه
منه

القائل الدين السراقي
مير صدر
منه سلمه الله

حفظه الله
منه

ملا خسرو
منه

وبعض الشراح اورد
هذه الوجوه واجاب
عنها بوجوه آخر
منه سلمه الله

لايكون له معنى بل معناه طلب افاضة قدرة يتمكن بها من ايقاع ما يجب
عليه وتفريغ ذمته منه وهذا معنى صحيح لاغبار عليه واما عن الرابع فلان
معنى كونه بيانا للمعونة كونه كاشفا عن كيفية تلك الاعانة على ما يشير اليه المحشي
فكانه قيل نطلب منك المعونة بان تهدينا فانك ان هديتنا فقد اعنتنا و
افضت علينا قدرة نتمكن بها من اداء ما لزمه علينا فان افاضة
تلك القدرة من لوازم الهداية على ان هذا القائل حمل المعونة على المعنى
اللغوي فيرد عليه ايضا ان قوله تعالى اهدنا الخ لا يصح ان يكون بيانا
للمعونة بهذا المعنى ايضا بل لا يصدق هو ايضا على شرع ما ذكره
المحشي لان بهذا المعنى فعله تعالى وقائم به ولا شئ مما يذكره المحشي كذلك
وهو ظاهر فما هو جوابكم فهو جوابنا ويؤيد ما قلنا من ان المراد بالمعونة
افاضة القدرة بالمعنى الاصولي المنقسمة الى الممكنة والميسرة تقسيم المحشي
اياها اى ذينك القسمين الا انه عبر المحشي عنهما باسم الضرورية و
غير الضرورية حيث قال وهي اى المعونة اما ضرورية اى تدعوا الضرورة
اليها في ايقاع الفعل وسمى في الاصول ممكنة او غير ضرورية اى لا تدعوا
الضرورة اليها لامكان الفعل دونه وسمى في الاصول ميسرة ثم
فسر الضرورية المرادفة الممكنة فقال الضرورية ما لا يتاتى الفعل دونه
والمراد تحصيل ما لا يتاتى الفعل دونه لان المعونة قائمة بالمعين و
ما لا يتاتى الفعل الا به قائم به بل بعضه قائم بالمستعين كالاقتدار والتصور
وبعضه بغيرهما ويدل على ان المراد ذلك تفسيره غير الضرورية بتحصيل
ما تيسر به فعدم التصريح بقيد التحصيل في تفسير الضرورية اعتمادا على ان
الضرورة من جانب المستعين لا المعين ثم المراد بتحصيل ما لا يتاتى تحصيل
المعين للمستعين ما لا يتاتى صدور الفعل منه دونه بمعنى انه لولاه لامتنع
ذلك منه فقوله كاقتدار الفاعل اى كونه مقتدرا او كامل القدرة على الفعل
تمثيل لما لا يتاتى الفعل دونه وكذا الثلاثة الباقية تمثيلات له لا للمعونة التي
هي تحصيلها وايجادها لما عرفت انها قائمة بالمعين لا يصح تمثيلها بما
لا يقوم به فلا حاجة اى ما يقال اما ان يقدر المضاف اى اعطاء القدرة
والتصور والحصول او يراد المبادي اى الاقدار والتصوير والتحصيل
قوله وتصوره اما مضاف الى الفاعل اى تصور الفاعل الفعل
او مضاف الى المفعول اى تصور الفعل الذي يريد الفاعل ان يفعل
والمراد تصوره على وجه جزئي لان التصور الكلي لاستواء نسبته
الى جميع الجزئيات لا ينبعث منه شوق جزئي اى الفعل الجزئي ثم ان

التصور الجزئي

ثم ان التصور الجزئي قلما ينفك عن ملاحظة وصف الملائمة او المنافرة فيؤدي
الى ان يتصور من حيث انه ملايم او منافر فيندرج فيه التصديق بالغاية و
هو ايضا من جملة ما لا يتاتى الفعل دونه لكونه من مبادي الافعال الاختيارية
بل ما تقرر في محله وحصول آلة ومادة يفعل بها اى بتلك الآلة فيها اى
في تلك المادة قال الراغب المعونة على الفعل المحل اربعة بنية صحيحة و
هي للفاعل وتصوره للفعل وتاتي المادة له والآلة التي يعمل بها وتصور
ذلك في الكاتب وهو يحتاج الى بنية وهو العضو والى تصور لها وهو المعرفة
والى الآلات كالدواة والقلم والى مادة يوجد الفعل فيها وهو الكاغد
انتهى ثم نقل عن المحشي هنا حاشية وهي قوله فان الفعل الموقوف عليها لا يتاتي
بدونها يريد به ان تمثيل ما لا يتم الفعل بدونه بحصول المادة والآلة باعتبار
ان مطلق الفعل اى ماهيته المأخوذة لا بشرط لا يتاتى بدونهما في ضمن الفعل
المأخوذ بشرط التوقف عليهما لما تقرر في محله ان اتصاف الفرد
بامر يعين اتصاف الطبيعة لا بشرط بذلك الامر فعدم تاتي الفعل
المأخوذ بشرط التوقف يعين عدم تاتي المطلق المأخوذ لا بشرط نعم
فلا يرد ان هذا ليس بضروري في مطلق الفعل وانما هو في فعل يكون
في مادة ثم ان ما لا يتاتي الفعل دونه لا ينحصر في الاربعة المذكورة لان الشوق
والارادة وحركة العضلات ورفع المانع مما لا يتاتى الفعل دونه قال
في التجريد والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص الفعل وشوق ثم
ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل وكانه للاشارة الى هذا
اورد المحشي كاف التشبيه **قوله** وعند اجتماعها اى اجتماع
هذه الامور التي لا يتاتى الفعل بدونها يوصف الرجل اى الانسان البالغ
ذكرا كان او انثى ليشمل المراة الا انه عبر بالرجل لا بنائه عن البلوغ
بالاستطاعة التي يعبر عنها المتكلمون بسلامة الآلات والاسباب ويقولون
ان التكليف يعتمدها الاستطاعة بمعنى القدرة المستجمعة لجميع شرايط
التاثير فانها مع الفعل عند اهل السنة لا قبله كما ذهب اليه المعتزلة
ويصح اى شرعا ان يكلف الرجل بالفعل اى بايقاعه واحداثه وبتقييد
الصحة بقولنا شرعا اندفع ما يقال ان تكليف العاجز جائز عند الاشاعرة
لان ذلك وان جاز عندهم عقلا لكنه غير واقع في الشرع ويمكن حمل الصحة
على الامكان الوقوعي بجعلها بمعنى سلب الامتناع الشامل للوقوع
فيندفع ذلك ايضا من غير احتياج الى اعتبار قيد زايد وقد يدفع ذلك
بجعل قوله بالفعل مقابلا للقوة حتى يكون القضية فعلية فيرجع المعنى

الى انه عند ذلك يقع التكليف بالفعل وتكليف العاجز وان جاز عندهم
لكنه لم يقع بالفعل ثم فسر غير الضرورية المرادفة للميسرة موضحا
بما هو المراد فقال او غير الضرورية اى هذا القسم من المعونة تحصيل
ما تيسر به الفعل ويسهل اى تحصيل المعين للمستعين شيئا يتوقف
صدور الفعل عن المستعين بيسر وسهولة عليه وان لم يتوقف صدور
اصل الفعل عنه **قوله** للقادر كالراحلة في السفر على المشى مثال لما ير
تيسير الفعل به لا التحصيل فانه يمكن مشيه بدون الراحلة لكنه بعسر وصعوبة
فان قلت جعل الاصوليون الزاد والراحلة في سفر الحج من قبيل القدرة
الممكنة والمص جعلها من قبيل القدرة الميسرة قلت السفر المذكور
من غير حرج غالبا لا يتاتى بدون الزاد والراحلة فهو ماخوذ بذلك
القيد لا يمكن بدون الراحلة واما في نفسه فالراحلة شرط يسره لا امكانه
والى ما ذكرنا اشار صاحب التوضيح حيث قال بعد ما قيد بقوله
من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج
من قبيل القدرة الممكنة انتهى **وقوله** او يقرب الفاعل الى الفعل
ويحثه عليه عطف على قوله يتيسر به الفعل اى تحصيل المعين ما يستعين
الامر ما يقرب الى الفعل والمرغب له عليه مثل بيان نفع الفعل والوعد
عليه وبيان ضرر الترك والوعيد على الترك وخلق رجاء الثواب على
فعل الطاعة فانه يرغب عليه وخلق الخوف من العقاب على فعل المعصية
فانه يحث على الكف عنها وهذا القسم الغير الضرورية من المعونة
لا يتوقف عليه صحة التكليف زاد بها الكلى العقلية والا فالشرعية
لبعض التكاليف يتوقف عليها كالزواجبات المالية **قوله** والمراد بيغ ان
المستعان فيه وان لم يذكر لفظا لكنه مراد معنى وليس نستعين بمنزلة اللازم
اذ لا معنى لان يقال نفعل طلب الاعانة ونوجده فالمستعان فيه محذوف اما للتعميم
على ان يكون المراد طلب المعونة في المهمات كلها كما هو المفهوم من الاطلاق الاستعانة
ولعدم المخصصة بالبعض ولكونه مطابق لنفس الامر لافتقار جميع المهمات الى توفيق
الله واعانته ولانه المروى عن ابن عباس رضي الله عنه فكانه رجح المص هذا الاحتمال حيث
قدمه او يكون المراد طلب المعونة في اداء العبادة لاقتران الاستعانة بالعبادة
وفرط افتقارها على الاعانة لكونها على خلاف سوى النفس الامارة فيكون الحذف
للاختصار اورجح صاحب الكشاف هذا الاحتمال بتلايم الكلام وفسره قدس سره
بتناسب جمله وانتظام بعضها مع حيث دل ايك نستعين على طلب الاعانة
على العبادة فصار اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فانتظمت الجمل الثلث
انتظاما تاما

صيغة المرحوم

انتظاما تاما لمزيد ارتباط بينها واذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بيانا
للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك
المثابة انتهى وسيجيء كلام يتعلق بهذا المقام **قوله** والضمير المستكن اى ضمير المتكلم
مع الغير في الفعلين اعني نعبد ونستعين وغرضه بيان وجه صيغة الجمع مع
انها تستعمل اى في الجمع حقيقة ولا مجال له ههنا لكون القارى شخصا واحدا
واما للعظمة وهي تنافي مقام العبادة التي هي نهاية الخضوع والتذلل و
حاصل بيانه ان المراد الجمع لا العظمة وان ضمير نحن المستتر في نعبد و
نستعين للقارى ومن معه من الحفظة الظاهر ان المراد بالحفظة الملائكة
التي يحفظونه فان عليهم لحافظين وقيل المراد القراء الحافظ واقول
لو اريد ذلك لكان الظاهر ان يقال ومن معه من القراء اذ لا دخل
لكونهم حفاظا في ما نحن فيه وايضا لا يتمشى هذا الا اذا كان في الصلوة مع
الجماعة واما في الصلوة منفردا وفي خارج الصلوة فلا اذ في هذين الوقتين
لا يكون معه القراء الحفظ وهو ظ فان كان القارى في الصلوة منفردا
فله وللحفظة فقط وان كان فيها مع الجماعة فلهما وحاضري الجماعة اوله وسائر
الموحدين لو كان خارج الصلوة قيل الاقرب ان يجعل المستكين بجميع العقلاء
موحدين او مشركين لان المشرك ايضا يعبد الله ويستعينه الا انه لم يعرف حق
المعرفة وح يكون اقرب اتصالا بقوله اهدنا الصراط المستقيم لانه لما وجد شركة
في العبادة والاستعانة على قسمين طلب الانخراط في سلك بعضهم والنجاة عما ابتلي
به البعض الاخر ورد ذلك بان المفهوم من قوله اهدنا طلب الهداية له اولشركائه
والاستعانة ولذا صح جعله بيانا للمعونة المطلوبة فكيف يفهم منه طلب النجاة عما ابتلي به
بعض شركائه انتهى اقول المفهوم منه طلب الهداية للكل بان ينخرطوا في سلك بعضهم
المحق وينجوا عما ابتلي به الا فريقهم يرد على ذلك القائل ان الحصر لا يستقيم بالنسبة
الى المشرك وعلى كان ما ذكر صحيحا لا براد صيغة الجمع ارادان يشير الى ما يرجحه
فقال على سبيل الاستيناف بتركه الواو ادرج في قوله نعبد عبادته في تضاعيف اى
اثناء عبادتهم ممن معه من الملائكة والجماعة وسائر الموحدين وخلط في قوله
نستعين حاجته بحاجتهم لعلها بقبل اى رجاء ان عبارته تقبل ببركتها اى ببركة
عبادتهم فهذا ناظر الى قوله ادرج ورجاء ان يجاب اليها اى الى حاجته
بحاجتهم كالملائكة وهذا ناظر الى قوله خلط حاجته ففي الكلام لف ونشر مرتب
وجه ذلك الرجاء ان في الجميع من تقبل عبادته وتجاب حاجته كالملائكة والانبياء
والاولياء والعلماء فباب القبول والاجابة مفتوح لهم فتقبل ضمنا اذ لا يليق
بالكرم التام تمييز البعض الناقص ورده ولهذا اى لقصد القبول والاجابة

ببركة الاندراج والخلط شرعت الجماعة في الصلوة حيث قال الله عز وجل
واركعوا مع الراكعين اي صلوا مع الجماعة وقال صلى الله عليه وسلم صلوة
الجماعة تفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين اذ العبادة الحقيقية ما
يكون ناشيا عن معرفة مقام العبودية والاعتراف بالعجز والتقصير
ولا يتكامل ذلك الا اذا استغرق في ملاحظة جلال الله وعظمته وغاب
عما سواه وحصول هذه المرتبة في كل احد منا لا يكاد يتحقق وفي واحد بعد
واحد لا يكاد يدوم بل يكون كبرق خاطف واما الجماعة فيرجى ان يكون فيهم
من يكون شانه هذا ولو واحدا على انه يجوز ان يتوجه في الجملة واحد منهم
في زمان واخر في زمان اخر وهكذا الى ان يستوعب مجموع الاحاد جميع
اجزاء زمان العبادة فيحصل التوجه الكلي المعتبر في المجموع من حيث
هو مجموع فيكون اقرب الى الاجابة ولما كان من حق المعمول ان يكون موخرا
عن العامل سيما اذا كان فضلة ولم يؤخر ههنا بل قدم اشار الى وجهه
فقال وقدم المفعول وهو اياك في الموضعين مع انه كان حقه التاخير لوجوه جمة
اربعة منها تشتمل لتقديم اياك على نعبد وعلى نستعين وخامسها و
هو الذي يشير اليه بقوله والتنبيه الخ يختص بتقديم اياك على نعبد فلا
تكن من الغافلين الاول ما اشار اليه بقوله للتعظيم فان العظيم
لايق بالتقديم فهو اعتبار ربنا سبب التعظيم فيقصد به في مقام يليق به
والثاني ما اشار اليه بقوله والاهتمام به بالجر عطف على التعظيم والمراد
بهذا الاهتمام اما الاهتمام الذاتي فان المنعم الحقيقي الملحوظ بالصفات
الكاملة المميزة له عن غيره مستحق للخطاب يهتم به بالذات ويتوجه اليه
بالقصد او الاهتمام العرضي بحسب اعتناء المتكلم به لكونه نصب عين المؤمن
عند الشروع في امر ذي بال والوجه الثالث ما اشار اليه بقوله والدلالة
على الحصر بالجر ايضا عطف على قوله للتعظيم والاهتمام غير في العطوف
اسلوب المعطوف عليه اذ لم يقل هناك للدلالة على التعظيم والاهتمام
وههنا لم يقل والحصر على قياسهما بل زاد لفظ الدلالة لان تقديم
ما حقه التاخير لا يوجب الحصر والاختصاص غاية الامر ان التخصيص
لازم له لزوما جزئيا اكثريا فهو امارة التخصيص ودال عليه دلالة
ظنية فيفيد في المقام الخطابي قال صاحب التلخيص التخصيص لازم
للتقديم غالبا وقال الشارح قوله غالبا اشارة الى ان التقديم قد
لا يكون للتخصيص بل لمجرد الاهتمام او التبرك او الاستلذاذ او موافقة
كلام السامع او ضرورة الشعر او رعاية السجع والفاصلة او ما اشبه
ذلك

ذلك فان قلت فلم يكن التقديم موجبا للاهتمام والتعظيم ايضا لانفكاكه
عنهما في المواضع المذكورة فلا بد من زيادة الدلالة فيهما ايضا
قلت التقديم لا ينفك عنهما قال صاحب التلخيص ويفيد التقديم
في الجميع اهتماما بالمقدم ومن المعلوم ان التعظيم لا ينفك عن الاهتمام
ففي زيادة الدلالة اشارة الى ان حال التقديم بالنسبة الى الاهتمام
والتعظيم هو انه علة لهما وبالنسبة الى الحصر انه دال عليه فيمكن تخلفه
عنه وفيها ايضا اشارة الى دفع ما اورده ابن الاثير على صاحب
الكشاف حيث صرح بان التقديم في اياك نعبد واياك نستعين لمراعاة
حسن النظم لا للاختصاص على ما ذكره الزمخشري ووجه الدفع انا
لا ندعي ان التقديم للاختصاص وعلة له بل ندعي انه دال عليه
وامارة له فيجوز ان يقصد اليه بمعونة المقام وبهذا ظهر وجه
العدول ايضا عن عبارة الكشاف حيث قال والتقديم لقصد
الاختصاص ثم ايد ما ذكره من الدلالة على الحصر بما ذكره رئيس
المفسرين ومعنى الاية فقال ولذلك المذكور من دلالة التقديم
على الحصر قال ابن عباس معناه اي معنى اياك نعبد واياك
نستعين نعبدك ولا نعبد غيرك وهذا معنى حصري لان
حقيقة الحصر مركبة من ايجاب للمقصور عليه ونفي عما عداه
والاستشهاد بما قاله ابن العباس يسقط ما ذكره ابن الحاجب في شرح المفصل
حيث قال قوله الله احمد على طريقة اياك نعبد تقديما للاهم وما ينقل عنه انه للحصر
لا دليل عليه والتمسك فيه بمثل بل الله فاعبد ضعيف لانه قد جاء فاعبد الله مخلصا
وجه السقوط انه يكفي دليلا على الحصر قول ابن عباس لانه رئيس المفسرين ومن
اللسان وعارف باللغة وخواص التراكيب فلولا دلالة التقديم على الحصر
لما فسره بذلك على انه ليس المدعى انه للحصر وعلة له بل المدعى انه يدل على الحصر
وقد عرفت الفرق بينهما قيل يجوز ان يكون ما قال ابن عباس مبنيا
على دلالة الخطاب على الاوصاف المستلزمة لنفي العبادة عن غير المخاطب
فلا يدل على ان الانحصار مستفاد من التقديم واجيب بان مثل هذه
الدلالة غير ملتفت اليها عندهم سيما في باب الحصر والوجه الرابع
ما اشار اليه بقوله وتقديم ما هو مقدم في الوجود على الكل فهو ايضا
مجرور معطوف على قوله للتعظيم يعني ان من وجوه تقديم المفعول
انه تعالى مقدم على الكل في الوجود فهو مقدم علينا وعلى عبادتنا
ذاتا وزمانا فقدم في اللفظ ايضا ليكون الوجود اللفظي على وفق

الوجود في نفس الامر فيكون تقديمها اياه تقديما لما حقه التقديم فهو غاية منافرة
فيصير بالتقديم حصولها اكتسابها الوجود المذكورة لا علة حاملة عليه متقدم
وجوده فلا يرد عليه ما يقال ان علة التقديم ليست تقديم ما هو مقدم في
الوجود بل علة انما هو تقديم ما هو مقدم في الوجود فاما ان يجعل التقديم
مصدرا مبنيا للمفعول اي كونه مقدما او يجعل مصدر قدم اللازم بمعنى
تقدم وخامس وجوه التقديم هو ما اشار اليه بقوله والتنبيه اي ولتحصيل
التنبيه بذلك التقديم على ان العابد من حيث انه عابد ينبغي ان تكون
عبادته في اعلى درجات العبادة فان للعبادة ثلث درجات ادناها
ان يعبد الله رغبة في ثوابه ورهبة من عقابه فهو يجري مجرى اجير يعمل
عملا لاحد اجرة عمله واوسطها ان يعبد الله لكونه مستحقا للعبادة
وقبولا للتكاليف واعلاها ما اشار اليه بقوله ان يكون نظره الى المعبود
اولا وبالذات ومنه الى العبادة ثانيا وبالعرض لا من حيث
انها عبادة صدرت عنه ومكسوبة له بل من حيث انها نسبة شريفة
اليه اي مشتملة على نسبة شريفة اليه والا فالعبادة فعل مخصوص
لا نسبة فلتكون تلك النسبة هي المقصودة من العبادة فعلت عليها
مبالغة ووجه ذلك التنبيه ان التقديم يدل على ان المقدم هو المقصود بالذات
وغيره تابع وههنا المعبود فدل ذلك على ان مطمح نظر العابد القائل
اياك نعبد بتقديم اياك نعبد هو المعبود الدال عليه اياك لا العبادة الدال
عليها نعبد بل انما لوحظت العبادة تبعا على انها نسبة شريفة اليه
بالمعنى المذكور على ما يفيده جعل اياك مفعول نعبد ووصلة اي رابطة
اكيدة بينه وبين الحق كان العابد يصل بها الى المعبود وفي هذه الدرجة
العليا من العبادة يصير العابد عارفا ولذا قال فان العارف مع انه كان
الظاهر ان يقول فان العابد فالمراد ان العابد الذي يرى ان يصير عارفا
ينبغي ان تكون عبادته على الوصف المذكور حتى يصير عارفا لان العارف انما
يحقق اي يثبت وصوله الى الحق اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس و
غاب عما عداه حتى عن نفسه واحواله بحيث لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها
الا من حيث انها اي تلك الملاحظة المتعلقة بنفسه او بحال من احوالها ملاحظة
له تعالى ومنتسبة اليه تعالى من حيث انه مرآة للملاحظة ومقصوده منه بيان
ان المراد بوصول العارف الى الحق هو الاستغراق في ملاحظته بحيث يغيبه عن
جميع ما عدا الحق حتى عن نفسه وعن احوال نفسه لا الوصول الا الجسماني
او الروحاني بما زعمه بعض الحلولية والاتحادية والنصارى في حق عيسى م

والنصرية في حق علي رضي الله عنه واصل هذا الكلام ما ذكره الشيخ في مقامات العارفين
من كتاب الاشارات فلتتضمنه فائدة جليلة ننقله وعند ذلك فينكشف ما ذكره المحقق
حق انكشافه فاعلم انه قال وما عبادة العارف فان لاحظ العارف
نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده ولا يريد شيئا على العرفان
الا الحق فهو متعلق بالحق فقط وان لاحظ كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الى الآخر فباعتبار ملاحظة بالقياس الى العبادة فيعبد لانه
مستحق للعبادة وباعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فيعبد
لانها نسبة شريفة اليه اي الحق لا لرغبة في الثواب او لرهبة من العقاب
كما للزاهد فهي العارف كيف ولو كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين
لعبادة العارف لزم ان يكون الثواب المرغوب او العقاب المرهوب هو
الداعي الى عبادة الحق فيها مطلوب عابد الحق غير الغاية بل يكون واسطة
الى نيل الثواب والخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون
هو المقصود بالذات لا الحق فمن يتيز قدره في الدنيا ويعبد الحق رغبة
في الثواب او رهبة من العقاب فهو مستحق ان يرحم عليه لانه لم يطعم لذة
البهجة وانما يعرفها مع اللذات الناقصة فهو يحنون اليها غافل
عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارف الا مثل الصبيان بالقياس
الى ارباب التجارب فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون
واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل
الجد اذا اعرضوا عنها كارهين عاكفين على غيرها كذلك من لم يقدر
على مطالعة البهجة الحقيقية كالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده
بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او لا فزيد عن العارف زهد
عن كثره لانه مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات
الحسية الناقصة فانه انما تركها ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله و
يطيعه ليتخول في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني
ومنكح بهي فلا يرفع في اولاه واخراه الا الى قبقبة ولقلقة وذبذبة و
اما العارف المستبصر بهداية القدس في طرق الايثار فقد عرف اللذة
الحق وولى وجهه نحوها مترحما على هذا الناقص اي المأخوذ عن رشده
الى ضده وان كان هذا الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده
من اللذات الجسمانية جميعا وعده الانبياء عليهم السلام انتهى و
بذلك انكشف ان للعبادة مراتب وان ما ذكره المحقق اعلاها كما ذكرنا
سابقا قوله ولذلك اي ولاجل ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى

لما في الحديث من وقي شر قبقبه ولقلقه
وذبذبه فقد وقي من النار القبقب
البطن واللقلق اللسان والذبذب
الفرج منه مد ظله

المعبود اولا فضل على بناء المفعول والقايم مقام فاعله قوله ما حكى الله
تعالى في كتابه الكريم عن حبيبه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حين قال اى الله
تعالى لا الحبيب لان قوله حين قال ظرف لقوله حكى والحكاية لم يقع حين صدور القول
المذكور من الحبيب يعني قال الله تعالى حاكيا قول حبيبه خطابا للصديق لا تحزن
ان الله معنا وقوله على ما حكاه متعلق بقوله فضل اى فضل المحكي عن
حبيبه على ما حكاه عن كليمه موسى عليه السلام حيث قال الله تعالى
حاكيا لقول موسى ردعا للقوم لما خافوا فقالوا انا لمدركون كلا ان
معي ربي سيهدين ووجه التفضيل ان في قول الحبيب تقديم ملاحظة ذات
الله والتوجه اليه اولا والى النفس ثانيا وفي قول الكليم الامر بالعكس
قوله وكرر الضمير يعني كان الظاهر ان يقال اياك نعبد ونستعين
بعطف نستعين على نعبد من غير ان يكرر لفظ اياك في الموضعين
فلا بد للتكرار من فائدة وهي انه للتنصيص على انه المستعان به لا غير
اى ليكون حصر الاستعانة به منصوصا غير محتمل اذ لو لم يكرر لاحتمل
ان يتعلق الحصر المستفاد من تقديم اياك بالمجموع لا بكل واحد فبالتكرار
صار حصر كل من العبادة والاستعانة منصوصا عليه ولما كان مقتضى الظاهر
تاخير العبادة عن الاستعانة لان العبادة لا تتيسر بدون الاعانة اشار
الى وجه تقديمها فقال وقدمت العبادة على الاستعانة مع كونه خلاف ما يقتضيه
الظاهر ليتوافق رؤس الآي وقد سبق تحقيقه قوله وليعلم الظاهر انه
منصوب عطفا على ليتوافق ووجه ثان لتقديم العبادة اى وليعلم منه
اى من تقديم العبادة على طلب الاعانة ان تقديم الوسيلة التي هي ههنا
العبادة والخضوع على طلب الحاجة التي هي ههنا الاعانة ادعى للاجابة
ووجه كون ما ذكره معلوما من التقديم هو ان الذكر على وجه ان يكون على
وفق الوجود فاذا ذكر شيء مقدما على شيء يعلم منه انه يجب ان يتقدم عليه
في الوجود ايضا سيما اذا كان المقدم وسيلة كما فيما نحن فيه وفي الكشاف
اقتصر على هذا الوجه ولم يذكر توافق الآي الا انه دس فيه من الاعتزال
دسيسة حيث قال قدمت العبادة على الاستعانة لتقديم الوسيلة
قبل الحاجة ليستوجبوا الاجابة فاشار الى قاعدة الوجوب على الله تعالى
واعرض الشارح حيث قال ادعى للاجابة ولم يقل اوجب للاجابة او مثل
هذا مما يوهم الوجوب على الله قبل القول بكون العبادة وسيلة للاستعانة
انما هو على تقدير ان يراد الاستعانة في المهمات طلبا للعبادة على ما اختاره
قدس سره اذ لو اريد الاستعانة في اداء العبادة لكانت الاستعانة و

سيلة

وسيلة للعبادة لا عكسه فتقديمها لكونها مقصودة واما اذا اريد الاستعانة
في جميع المهمات فالتقديم بالنسبة الى بعض افراد الاعانة لكونها وسيلة وبالنسبة
الى بعضها لكونه مقصودة اقول وسيلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء فالاستعانة
ليست وسيلة للعبادة على شيء من التقادير لان معنى الاستعانة طلب المعونة
والعبادة انما تتوقف على نفس المعونة لا على طلبها فنفس المعونة وان كانت
وسيلة للعبادة ومتقدمة عليها لكن طلبها متاخر عنها ومتوقف عليها
لانها مقتضية للمناسبة المصححة للطلب فالعبادة وسيلة لطلب المعونة و
نفس المعونة وسيلة للعبادة لكن نفس يتوقف على طلبها فتاخر طلبها عن العبادة
وستلزم تاخرها ايضا عنها لانا نقول نفس المعونة تحصيل بدون الطلب
لكن اذا طولبت لا بد من العبادة ليحصل المناسبة بين الطالب
المستفيض والمطلوب منه المفيض واليه اشير بقوله وما دعاء الكافرين
الا في ضلال مع انه قيل لابليس انك من المنظرين في جواب انظرني وبما قررنا
يندفع ما يقال ان قوله وليعلم مرفوع على انه كلام مستانف سيق لافادة ان
في هذا التقديم اشعارا بان تقديم الوسيلة المطلقة على الطلب ادعى للاجابة
المطلوب مع قطع النظر عن هذا المقام وليس بمنصوب عطفا على ليتوافق حتى
يكون علة اخرى للتقديم لان الوسيلة التي ذكرت وهي العبادة لا تتيسر
بدون الاعانة فكيف تقدم عليها ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حاجة
دنيوية او اخروية ووجه الاندفاع هو ان العبادة وان لم تتيسر بدون الاعانة
الا انها لم تتقدم طلب الاعانة حتى يقال فكيف يتقدم عليها بل انما قدمت على ما هي وسيلة
الى حاجة اصلا فاقول انها ينبغي ان لا يتخذ وسيلة الى شيء لا ان لا يكون
في نفسه وسيلة الى شيء فالعبادة في نفسها وسيلة الى طلب المعونة الا ان
اللائق بحال العابد ان لا يتخذ عبادته وسيلة الى شيء بان يفعلها لكونها
نسبة الشغف اليه تعالى على ما يليق بحقيقته وههنا وجه آخر ذكره الامام الرازي
في التفسير الكبير ونسبة الحمد الى نفسه بقوله واقول فهو اما من قبيل
التوارد واما اشارة الى انه المختار عنده على نسبة المتكلم اولا في العبادة
الى نفسه بقوله اياك نعبد اوهم ذلك الانتساب تبجحا بتقديم الحيم على الملائكة
اى سرورا وافتخارا واعتدادا منه اى من المتكلم بما يصدر عنه من العبادة
فعقبه بقوله اياك نستعين ليدل التعقيب او قوله واياك نستعين
على ان العبادة كساير الاعمال مما لا يتم ولا يستتب بالتاء بين اى
لا يتكمل له اى للعابد الا بمعونة منه تعالى وتوفيق اى جعل
اسبابها مساعدة ولا يخفى ان الظاهر ان هذا وجه ثالث

ها طلب الاعانة واما قوله ولانها
ينبغي ان لا يكون وسيلة الى

لتقديم العبادة على الاستعانة لكنه غير صحيح فان الوهم المذكور انما نشاء
من تقديم العبادة فيرجع المعنى الى انه قدمت العبادة لانه اوهم تقديم
نبحي فعقبها بالاستعانة وهذا كلام غير منتظم ونوعي التحقيق علة
لتعقيب العبادة بالاستعانة ويؤيده انه اورده الامام الرازي في
جواب قوله ولقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما يحسن قبل الشروع
في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة
في ذكره مع ينتظم هذا الجواب عقيبه مع حق الانتظام فالصواب ان مراد
المص تعريض على من تصدى لبيان وجه تقديم العبادة على الاستعانة
كصاحب الكشاف فانه انما يحتاج الى ذلك لو كان كل منهما مذكورا قصدا
بالذات وليس كذلك فان الذي استتبع اجراء الصفات العظام عليه تعالى
هو حصر العبادة فيه تعالى ثم صار هذا الحصر منشاء للوهم المذكور فذكر
الاستعانة لدفع الوهم الناشي من ذكر العبادة فوجب ذكرها عقيب العبادة
لا محالة وهذا لكونه تعرضا من المص صدره بقوله واقول اي واقول
لا تقدم ههنا حتى تبتغي وجهه بل المحقق ههنا تعقيب لدفع ما وهم الاول
هذا ما قصد والله اعلم بالمعنى ثم قيل وجه التقديم او وجه التعقيب
ان الثاني من تتمة الاول وقيل اذا الواو للحال والمعنى نعبدك حال كوننا
مستعينين بك وانما رفضه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يكتفي فيه بالضمير
على الواو وفيه ضعيف وجعل الجملة اسمية بتقدير المبتدا اي نحن فعلوا اي محت و
احسن وجعله ارتكاب خلاف الظاهر بلا ضرورة داعية على انه يلزم تقييد
تخصيص العبادة به تعالى بتخصيص الاستعانة به وهذا كما ترى
وقرئ بكسر النون فيهما قيل هذا قراءة زيد بن علي وقيل نسب في
اللامع بعض القراءة في نعبد الى زيد وفي نستعين الى جماعة منهم الاعمش
وخص في الكشاف في بعض القراءة نستعين ونسبها الى ابن حبيش
وهي اي قراءة الكسر لغة بني تميم ونسبها ابو حيان الى قيس واسد و
ربيعة وتميم فانهم اي بني تميم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء
التحتانية فان الكسرة لاستثقالها على الياء لا يكسرونها وكسرهم سوى
الياء ايضا مشروط بما اذا لم ينتظم ما بعدها اي اذا لم يكن ما بعد تلك الحروف
مضمومة سواء كانت مفتوحة او مكسورة او ساكنة وانما اشترط ذلك
لاستثقال الخروج من الكسرة الى الضمة واعلم انه ليس المراد مما بعد حرف
فاء الكلمة على ما هو المتبادر لان فاء المضارع لا يكون الا ساكنة
واما نحو واما نحو تعلم وتخاف وتبيع فهو ايضا ساكنة الفاء

في الاصل

مطلب اهدنا الصراط المستقيم

في الاصل نقلت حركة العين اليها لاجل الاعلال بل المراد به عين الكلمة ولهذا جعل
الصرفيون همزة الوصل في الامر مضمومة فيما كانت عين المضارع مضمومة
مثل اكتب وانصر مثل ان الاصل في همزة الوصل ان يكون مكسورة وعللوا باستثقال
الخروج من الكسرة الى الضمة وعلى هذا لا يجوز الكسر في نعبد لانضمام العين
فيه ولهذا اقتصر صاحب الكشاف في بعض القراءة على نستعين وافهم
من كلام ابن عطية ايضا انه لا يجوز الكسر في نعبد حيث قال وانما الكسر في كل
فعل سمي فاعله فيه زوائد وفيما يأتي من الثلاثي على فعل يفعل نحو علم وشرب
وفي معتل العين نحو قال فانهم تعالى قوله بيان للمعونة المطلوبة يريد
بيان وجه فصل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الآية عما سبق وترك
العطف بينها وبينه بوجهين الاول انه مرتبط بقوله نستعين لانه بيان
للمعونة اي جملة استينافية سيقت جوابا للسؤال اقتضته الجملة الاولى
كما اشار اليه بقوله فكانه قال كيف اعينكم يعني ان للمعونة انحاء شتى وتقع
على وجوه مختلفة وكيفيات متنوعة في الذي تطلبونه فقالوا اهدنا
اي المعونة التي نطلبها منك الهداية الى الصراط المستقيم بان تحمل جميع
مهماتنا عبادة او غيرها واقعة على نهج الصواب فوجه الفصل عما سبق
على هذا الوجه هو كونها كالمتصلة بالجملة الاولى بل كمال الاتصال من جهة
كونها بيانا لا اتحادهما والوجه الثاني انه ليس مرتبطا بما قبله لا بما قبله
اخبار من طلبهم المعونة فيه تعالى وهذا الثناء لانه طلب لما هو المطلوب
الاعلى والمقصد الاقصى على كل حال واليه اشار بقوله او افراد لما هو المقصود
الاعظم لكل احد في كل حال فهو معطوف على قوله بيان للمعونة واشارة
الى وجه آخر لترك العطف وهو كمال الانقطاع لاختلافهم خبرا او انشاء
فيما ليس له محل من الاعراب ثم شرع في تحقيق معنى الهداية فقال و
الهداية وهي في اللغة الارشاد وفي الاصطلاح دلالة اراد بها الدلالة
الموصلة الى البغية على ما صرح به في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين في
سورة البقرة فكانه لم يذكره ههنا اكتفاء عنه بقوله بلطف فان اللطف
انما هو في الايصال الى البغية لا الى مجرد اراءة الطريق وقد يقال نظرا
الى ظاهر الاطلاق انه مشتمل على المعنيين المشهورين اعني الدلالة
على ما يوصل والدلالة الموصلة الى البغية لكن لا يلائم ما ذكره في
سورة البقرة بل يكون تعريفا للقدر المشترك بين المعنيين لكنه
انسب للتفصيل الآتي من تنوعها الى انواع كثيرة فان اكثرها من
قبيل اراءة الطريق كما سيتطهر ثم ان اللطف الرفق والاحسان لغة

واما اصطلاحا فعندنا خلق القدرة على الطاعة وعند المعتزلة الامر المقرب الى الطاعة وبالجملة بتدريجه في الهداية بواسطة اخذ اللطف ومفهومها اعطاء القدرة الممكنة والميسرة فيصح كونها بيانا للمعونة المعتبرة بالمعنى الاصولي وقد اشرنا اليه فيما سبق ووعدنا بانه يجيء تفصيل فهذا ما وعدنا ولذلك المذكور من اعتبار اللطف في مفهومها تستعمل في الخير اي فقط ولا تستعمل في الشر اصلا لان الشر ليست الدلالة عليه احسانا ولا فيه طاعة قوله وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم اشارة الى جواب ما يرد على التعريف المذكور من ان الهداية في هذه الاية استعملت في الدلالة على العقاب ولا لطف فيه ولا خير واجاب عنه بانه وارد على التهكم اي ليس هذا القول على حقيقته بل هو من قبيل استعارة اسم احد الضدين للاخر بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم كما في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم قيل ويعجبني ما قيل ان هذا القول منه تعالى يمكن ان يكون على حقيقته لانهم لما قطعوا انهم لا منزل لهم سوى الجحيم ولا بد لهم منها تحيرهم ان يعرفوا طريقها ليسهل عليهم الوصول اليها ويتخلصوا من تعب الطريق التي لا بد لهم من سلوكها انتهى وذلك لانهم لما قطعوا بان منزلهم الجحيم التي هي النار الشديدة اللهب فقدان طريقها وعدم سلوكه او سلوك طريق غير موصل اليها ولو كانت معه تعب كثير يكون من احكم المهمات واتم الدرجات لهم فانه كلا تعب بالنسبة الى ما يوصل اليهم من الجحيم انتهى اقول قطعهم بان منزلهم الجحيم وبانه لا بد لهم من سلوك طريقها يستلزم قطعهم بعدم فقدان طريقها وبعدم سلوك طريق غير موصلها اليها فتحيرهم في ان يسارعوا اي تحيرهم غير ما كانوا في الطريق لئلا يحزنهم الفزع الاكبر ويكون الهموم هما واحدا ومنه اي من لفظ الهداية اخذت الهدية وهي ما اتحف ويجيء على هدايا فسميت هدية لدلالتها باللطف على محبة المهدي للمهدى اليه ومنه الهاديا هوادي الوحش لمقدماتها اي التي تمشي امام الوحش ويتبعها الوحش خلفها فكانها تدل على ما خلفها على الماء والكلاء ولما اراد ان يبين ما هو الاصل في استعمال هدى مهد له توطئة فقال والفعل المشتق منه اي من لفظ الهداية هدى يقال هدى هداية وهدى واما الفعل المشتق من الهداية فهو اهدى يقال اهدى هدية ثم انهم بعد ما اتفقوا في هدى يتعدى الى المفعولين وان تعديته الى المفعول الاول بنفسه لا محالة اختلفوا في تعديته الى المفعول الثاني فذهب بعضهم الى انه يتعدى اليه

بنفسه

بنفسه وبحرف الجر من الى واللام وان معنى المتعدي بنفسه الدلالة الموصلة الى المطلوب ولذا يسند الى الله تعالى خاصة كقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدي بحرف الجر الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اعني اراءة الطريق فيسند الى النبي صلى الله عليه وسلم تارة كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والى القران تارة كقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وذهب صاحب الكشاف وتبعه المص الى ان تعديته اليه بحرف الجر وان ما يستعمل متعديا اليه بنفسه معدول عن الاصل وانه بتقدير حرف الجر والى هذا اشار رحمه الله المص بقوله واصله اي الاصل في هدى ان يعدى الى المفعول الثاني بما عرفت انه لا يعدى الى الاول الا بنفسه بالاتفاق باللام او الى يجمعهما قوله تعالى هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل والله يهدي للحق واذا كان الاصل في تعديته الى المفعول الثاني ذكر مفعول معه فيما نقل عنه عن ذلك الاصل وعدى بنفسه كما في قوله تعالى اهدنا الصراط معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه حيث عدى اختار في الاية بنفسه مع ان الاصل ان يتعدى بمن فالاصل في هذه الاية اهدنا للصراط او الى الصراط المستقيم فاخرج مخرج المتعدي الى المفعولين بنفسه اشارة الى قوة الهداية المطلوبة فكانه قيل اهدنا هداية كاملة لا يحتاج الى الواسطة وفي قوله فعومل معه معاملة اختار ايماء اشارة الى انه لا فرق في المعنى بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف لانه قاسه على اختار فدل على ان المعدى بنفسه بمعنى المعدى بالحرف الذي هو الاصل في تعديته كما ان معنى اختار حال كونه متعديا بنفسه معنى المتعدي بالحرف اعني من قومه قال قدس سره فيه اشعار بعدم الفرق معنى لكن نقل عنه ان هداه لكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيحصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد او يثبت ولمن لا يكون فيحصل انتهى ولما دل تعلق الهداية بالصراط المستقيم المفسر بصراط المنعم عليهم على تنوعها اجمالا باعتبار تنوع النعم وتكثرها وعدم احصائها اراد ان يفصلها فقال وهداية الله تعالى قيل للانسان والا ففي الهداية نوع اخر لسائر الحيوان بيهتدي الى جلب المنافع ودفع مضارها واليه يشير قوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى انتهى مقصوده تخصيص المقسم واعترض عليه بانه ان اراد اختصاص كل واحد من الاجناس بالانسان فظاهر انه ليس كذلك لان افاضة المشاعر الظاهرة ليس مختصا به كما لا يخفى وان اراد اختصاص المجموع فلا حاجة الى القيد لذلك الغرض بل الاولى ان لا يقيد نعم الترتيب في الاجناس

عقام وخطاب ... منه

القائل ملا خسرو منه

المعترض صبغة الله منه

مختص بالانسان كما لا يخفى انتهى اقول ليس فى كلام القائل دعوى الاختصاص
ولا يتوقف صحته على تلك الدعوى ايضا فان قوله للانسان لتقدير لمتعلق
الهداية فاللام صلة لها وليس للاختصاص فمقصوده افادة ان المراد
ليس تنويع مطلق الهداية بل المراد تنويع الهداية المتعلقة بالانسان
وبيان انواعها واجناسها على ما هو مقتضى السباق والسياق نعم يرد على
على ذلك القائل انه لا وجه لتخصيص سائر الحيوان بل الهداية يعم كل موجود
حتى النباتات والمعادن على ما ينطلق به قوله تعالى اعطى كل شئ خلقه ثم
هدى فان الشئ يساوق الموجود فالاولى ان يقال اى للانسان والا فمطلق
الهداية لا ينحصر فى الاجناس المذكورة وبالجملة المقصودة ان هداية الله
المتعلقة بالانسان لان مطلق هدايته المتعلق بجميع المخلوقات سواء كان
انسانا او غيره على ما وهم بناء على قوله تعالى ثم هدى كانه باباه بالحصر فى الاجناس
الاربعة المختصة بالانسان متنوع انواعا لا يحصيها عدد لانها نعمة انعمها
على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها لكنها مع كثرة انواعها
تنحصر حصرا استقرائيا فى اجناس اربعة مترتبة لا عقليا لجواز ان يهدى
الله احدا الى الحق بطريق غير الاجناس الاربعة ووجه الضبط ان الهداية
اما علامة او خاصة والاولى اما انفسية وهو الاول واما افاقية وهى
اما تكوينية تعرب عن الحق بلسان الحال وهو الثانى او تنزيلية ناطقة
بالحق بلسان المقال وهو الثالث واما الثانية فهو الرابع الذى
يختص بكمل افراد الانسان من الانبياء والاولياء ثم ليس المراد
بترتب هذه الاجناس الاربعة تصاعدها فى مراتب العموم الى ان
الى العالى كما هو المشهور ولا الترتب الذاتى او الزمانى بينها لان
افاضة القوى ليس مقدما لا ذاتا ولا زمانا على نصب الدلائل بل
المراد الترتب بالنظر الى الانسان واهتدائه فان نصب الدلائل
وان كان مقدما على افاضة القوى لكن اهتداء الانسان بالاستدلال بها
متأخر عن افاضة القوى وكذا الاهتداء بانزال الكتب وارسال
الرسل وبارائة الاشياء كما هى متأخر عنها فافاضة القوى متقدم على الكل
بهذا الاعتبار وكذا نصب الدلائل بالقياس الى الباقيين واما الثانى
فى تأخر الرابع عن الكل بهذا الاعتبار وسيجئ تحقيقه ولما كانت الهداية
انما تتعلق بالموجود فتتأخر عن الايجاد كما يفصح عنه قوله عز وجل
اعطى كل شئ خلقه ثم هدى لم يجعل افاضة الوجود من مراتب الهداية
مع تقدمها على الكل فقال الاول من تلك الاجناس الاربعة افاضة القوى

اى الهداية بافاضة القوى ويؤيده ما ذكره فى القسم الثالث من قوله الهداية
بارسال الرسل الخ لظهور ان نفس افاضة القوى ليست هداية اى دلالة
بلطف بل هى سبب للهداية فلا يرد انها من مقدمات الهداية وما يتوقف
عليه الهداية ولا ينبغى عده من الهداية ليزيد اشكال طلب الهداية وما قيل
فى دفعه كون هذه الافاضة ارشادا واراءة للطريق ظاهر لا سترة فيه فيه فقد
صحة قولنا ارشده واراه الطريق بافاضة القوى شئ ما يصح او به بالقرب فان
نسبة الارشاد والاراءة الى الافاضة نسبة التاديب الى الضرب فانه ليس
عين الضرب بل متولد منه على ما صرحوا به وكذا الحال فى قوله والثانى نصب الدلائل
ثم ليس المراد ههنا بالقوة ما يقابل الفعل ويرادف الامكان كما يقال الخمر
فى الدن انه مسكر بالقوة اى يمكن ان يكون مسكرا بل ما يكون مبداء للتغير فى
شئ اخر من حيث هو اخر على ما اشار اليه بقوله التى بها يتمكن المرء من الاهتداء
الى اقامة مصالحه المعاشية والمعادية فان معنى تمكن المرء بسببها من الاهتداء
كونها مبداء لحصول الاهتداء الذى هو تغير اى كون بعد العدم فى الاخر الذى
هو الشخص المهتدى الذى هو محل لتلك القوة وقوله كالقوة العقلية تمثيل للقوة
المفاضة لا للافاضة التى هى فعل الله والمراد بالقوة العقلية القوة التى هى
من جنس العقل وفرد من افراده يمتاز بها الانسان عن سائر الحيوانات و
تصير مبداء لتحصيل العلوم والادراكات وتمييز الحسن عن القبيح والخير عن
الشر فبافاضة هذه القوة يهتدى الانسان الى طريقة التعقل كما ان بافاضة
الحواس الى طريقة الاحساس والتخيل و قوله والحواس الباطنة التى هى
الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة لا يخالف الشرع
لانه لا شك فى وجودها وفى انه يحصل عقيب صرفها الادراكات الحسية
بدليل انه لو اصابة لواحدة منها افة لاختل ذلك الفعل كالحواس الظاهرة
وانما يخالف الشرع لو جعلت مؤثرة فى تلك الافعال وفاعلة لها بتلك الاثار
قال فى المقاصد اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك
الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع
النزاع بين الفريقين ومثله فى المواقف ايضا لكن ادلة اثباتها لما كانت
مبنية على اصول فلسفية ككون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان النفس
لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لم يثبتوها وقدحوا فى دلائلها الواهية على ان
اعصى ذكرها فى الطوالع وحققها وبين مواضع من الدماغ ثم قال والدليل
على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها ثم قال والنفس
انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك القوى وقوله والمشاعر الظاهرة يريد

المورد عصام رحمه الله

العالم بالحال

بها الحواس الخمس الظاهرة التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس سميت بالمشاعر اما باعتبار كونها محلا للشعور او باعتبار كونها آلة للشعور فان المشاعر جمع مشعر بالفتح او الكسر فهو اما اسم مكان او اسم آلة وقوله والثاني اي الجنس الثاني من الاجناس الاربعة نصب الدلائل اي الهداية الحاصلة بسبب نصب الدلائل على ما عرفت وكونه ما زيا بالنسبة الى الافاضة قد سبق تحقيقه فلا تنس وقوله الفارقة بين الحق والباطل اي في الاعتقاد اشارة الى الكمال بحسب القوة النظرية كما ان قوله والصلاح والفساد اي في الاعمال والاخلاق اشارة الى الكمال بحسب القوة العملية واليه الى الثاني اشار تعالى حيث قال وهديناه النجدين اي هدينا الانسان طريق الخير والشر بان نصبنا له دليلها واريناه ما فيه خيره وشره كما قال فالهمها فجورها وتقويها فشبه الدليل الواضح بالنجد الذي هو الطريق المرتفع لانه لوضوحه كانه موضع مرتفع يراه كل احد فاراه طريق الخير ليسلكها او اراه طريق الشر ليحترز عنها فهي من هذه الحيثية خير كما قال الشاعر عرفت الشر لا للشر بل لتوقيه ومن لم يعرف الخير من الشر يقع فيه فلا ينافي هذا ما سبق من عدم استعمال الهداية لا للشر الا في الخير واليه اشار ايضا حيث قال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فسر المص هذه الاية بقوله فدللناهم على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل قيل هذا التفسير يدل على ان الهداية فيها ليست محض النوع ولعله اولى لانه ادل على شقاوتهم وقيل في دفعه ان ارسال الرسل ايضا من النوع الثاني لانه مقارن بالآيات والمعجزات الدالة على ذاته تعالى وقدرته الكاملة وكان في عبارة المص اشارة الى هذا حيث لم يجعل نفس ارسال الرسل من النوع الثالث بان جعل الهداية الحاصلة بسببها من النوع الثالث حيث قال والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب معهم اقول معجزات الانبياء ليست دلائل اثبات الواجب وصفاته العلى بل هي دلائل تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لانها تصديق من النبي اياهم في دعواهم الرسالة على ما صرحوا به فهي من الادلة الفارقة بين المحق والمبطل في دعوى الرسالة على انه لو تم ما ذكره هذا القائل لاندرج ارسال الرسل في نصب الحجج فيلغو عطفه عليه وايضا قد عرفت ان المراد في الاول والثاني ايضا الهداية الحاصلة بهما لظهور ان نفس الافاضة ونفس نصب الادلة ليست هداية بل كل منهما سبب لها في كلام المص ايضا اشارة

اليه حيث

حيث فسر قوله تعالى فهديناهم بقوله فدللناهم بنصب الحجج ولو كانت عبارة عن نفس نصب الادلة يقال فنصبنا لهم الحجج والادلة الدالة على الحق وهو ظاهر الآن وجه ارتكاب المسامحة في الاول والثاني والتصريح بالمراد بالثالث هو ان الهداية لكونها من خواص ذوي العقول لا تسند حقيقة الى غيرهم فتسند الى الرسل حقيقة فالمراد بالهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية بهداية الرسل المرسلة المنزل عليهم الكتب فالقسم الاول والثاني هو هداية الله بلا واسطة هداية شيء وان كان بواسطة شيء كالقوى المفاضة والادلة المنصوبة لانها ليست هادية بخلاف القسم الثالث فانه هداية تعالى بواسطة هداية الرسل لظهورها بايديهم لا انه هداية بسبب الارسال لكون الاول هداية بسبب يندفع ايضا ما يقال ان الكلام كان في انواع هداية الله تعالى والانبيان اعني ما ذكره بقوله واياها اي هذه الهداية لا غيرها عنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لا تدلان عليها بل على كون الرسل والقرآن هاديين ووجه الاندفاع ان معنى قوله يهدون بامرنا بارادتنا وخلقنا تلك الهداية واظهارنا اياها في ايديهم فاسناد الهداية الى الرسل وان كانت حقيقة باعتبار قيامها وكونهم محلا لها على ما هو مناط كون الاسناد حقيقة الا انها لما كانت فعل الله وخلقه عدت من هداية تعالى واما هداية القرآن فراجعة الى هداية الرسول عليه السلام بواسطة فهي ايضا هداية الله واسنادها الى القرآن مجاز من اسناد الفعل الى الآلة.

قوله والرابع اي الجنس الرابع من هدايات الله ان يكشف الله تعالى على قلوبهم اي قلوب المهتدية الكاملين وهم الانبياء على نبينا وعليهم السلام السرائر اي مخفيات الامور التي لا تنكشف بالنظر والبرهان وانما طريق كشفها المشاهدة والعيان ويريهم اي يجعلهم رائين بعين البصيرة الاشياء اي ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض الموجودة كما هي عليه في نفس وتحقيق المقام ان كل موجود سوى الواجب جوهرا كان او عرضا فله حقيقة بحسب الظاهر ونظر العقل وهي ما يدل عليه حدودها وايضا حقيقة في نفس الامر وهي الصور العلمية التي هي اظلال للوجود الواجبي القايم بذاته وان الشيخ الاقنوي ومن تبعه ومحقق الصوفية وجمهور الحكماء ذهبوا الى ان الوجود الواجبي قايم بذاته وان الصور العلمية المرتسمة في

عرصة علم الله تعالى المعبر عنها باللوح المحفوظ ظهور ذلك الوجود في العلم
وان الاعيان الخارجية ظهور تلك الصور العلمية في العين وحدوث الحوادث
خروجها من العلم الى العين وهو الوجود الخارجي لا من العدم الى الوجود
لانها كانت موجودة قبل الحدوث ايضا لكن في العلم لا في الخارج
فلا تعدد في الوجود الواجبي ولا تغير وانما التعدد والتكثر في
التغير في المظاهر وهو الآن كما كان ولنورد لذلك مثالا اذا فرضنا
ان شخصا كان عالما وكاتبا وقارئا فلا شك انه في هذه المرتبة شخص
واحد ثم اذا تصور نفسه من حيث انه ذات له العلم من حيث انه
ذات له الكتابة وذات له القراءة فقد تحققت امور متعددة لكن
لا في الخارج بل في العلم وهي تلك الصور العلمية ثم اذا علم علمه اشخاصا
وكتابته اشخاصا اخر وكذا قراءته فقد وجد في الخارج اشخاص كثيرة
ظهرت فيها تلك الصور العلمية فانه من حيث انه عالم ظهر في تلامذته
العلماء ومن حيث انه كاتب ظهر في الكتاب ومن حيث انه قاري
ظهر في القراء ومع ذلك هو باق على وحدته فلم يتغير علمه ولا كتابته
ولا قراءته على الحالة الاولى بل هو من حيث انه متصف بهذه الصفات
تجلى فيهم فظهر في كل منهم عكس انوار هذه الصفات على حسب استعدادهم
من غير ان يتحد هذا الشخص مع تلك الاشخاص ولا ان يحل فيهم ولا ان يلزم
من كون تلك الصفات ناقصة في بعض منهم كونها ناقصة فيه ايضا و
نظيره ايضا ان يشعل من شمع واحد دهنه وفتيله في غاية الصفاء
والحسن شموع متعددة متفاوتة في دهنها وفتيلها صفاء وكدورة
فان الشمع الاول لم يتحد بهذه الشموع ولا حل فيها ولم يتعدد ولم يتغير
صفاؤه وقوة نوره بحسب التعدد والتغير في هذه الشموع
وانما التعدد والتفاوت بحسب تفاوت قابلياتها ثم انه لا مانع
عقلا من كون الحال على هذا المنوال ولم يرد الشرع ايضا على خلافه
اذ لا يلزم نظرا الى هذا التحقيق كونه تعالى عين العالم حتى يلزم
منه المخالفة بالانباء الحسية ويرتفع التكاليف وساير ما يلزم
من سمات الحدوث ولوازم الامكان وهذا هو مراد القائلين
بوحدة الوجود وانه ليس في دار الوجود غيره ديار دقيق وقد
يثبت مثله في الشرع فان اهل السنة والجماعة منهم ذهبوا الى ان
الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والكلام وغيرها كل منها واحدة
ولها تعلقات يتصف باعتبارها بالحدوث والتغير وسائرها

هو سمات

هو سمات الحدوث ولا يلزم من ذلك تغير في تلك الواحدة على ما فصل محله
وقوله بالوحي متعلق بقوله يكشف او بقوله يريهم والوحي ثلثة اقسام ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة
والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح فيه له عليه السلام باشارة
الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث
في روعي ان النفس لا تموت حتى تستكمل رزقها ويسمى هذا خاطر الملك و
الثالث ما تبدى لقلبه عم بان اراه الله تعالى بنور من عنده
كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اريك الله صرح بهذا التقسيم في
كتب الاصول لحنفية قال ان قوله بالوحي داخل في انزال الكتب
الا انه اعتبر انزال الكتب بالنسبة الى الامة فلهذا اتى بالانكار زعم
ان الوحي مختص بالقسم الاول واما التمسك في عدم اختصاص الوحي بانزال
الكتب بقوله تعالى واوحى ربك الى النحل فضعيف لان الوحي فيه بمعناه
اللغوي وهو الاعلام صرح به ايمة التفسير والمراد في هذا المقام معناه
العرفي المختص بالانبياء بدليل جعله مقابلا للالهام والمنام في قوله
او بالالهام وهو القاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية
والمنامات الصادقة اي التي لا تكون اضغاث احلام ثم انه
لا استبعاد لهذه المرتبة من الهداية الا لاصحاب النفوس القدسية لان
نفوسهم بسبب تهذيب الظاهر والباطن عن رذائل الاعمال والاخلاق
وقطع عوايقها عن التوجه الى مركزها الاصلي اتصلت بعالم الغيب اتصالا
معنويا فينعكس اليها ما ارتسمت فيه من الصور العلمية القدسية
اي الخالصة عن شوايب الشكوك والاوهام ولهذا قال وهذا
القسم الرابع من الهداية يختص بنيله الانبياء ناظر الى قوله بالوحي
والاولياء ناظر الى قوله او بالالهام واما المنامات الصادقة
فتعمهما واعلم ان الاهتداء بهذه الهداية مقصور على الانبياء
والاولياء لا يتعداهم الى غيرهم لاختصاص الوحي والالهام بهم
واما اختصاص المنامات الصادقة بهم فمحل بحث نعم كشف
السرائر واراءة الاشياء كما هي بسبب المنامات الصادقة يختص بهم
قوله واياه اي هذا الجنس الرابع من الهداية خاصة لا غيره عنى
الله تعالى بقوله اولئك مشيرا الى الانبياء المذكورين قبل الآية وهم
ثمانية عشر نبيا ذكرهم الله تعالى في سورة الانعام اي اولئك المذكورون
هم الذين هدى الله اي هداهم الله الى ما لا يستقل به العقل فبهداهم اقتده

اى فاختص طريقتهم بالاقتداء والدليل على انه انما عنى هذا القسم من
الهداية لا غير فى الآية المذكورة ان الموصول الذى قصد به الجنس فى
باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس فى انه يكون مقصورا على المخبر
ان جعل مبتدأ وعلى المبتدأ ان جعل خبرا صرح به فى المطول وفى الآية
وقع خبرا فيفيد حصر الهداية فيهم ومعلوم ان الاجناس الثلثة
السابقة ليست منحصرة فيهم فتعين ان المراد هو القسم الرابع
لا غير **قوله** ونولعو ر عطفا على المجرو ر فى بقوله اى واياه عنى الله تعالى
ايضا بقوله والذين جاهدوا بانواع المجاهدة مع الاعادى الظاهرة والباطنة
من النفس الامارة والشيطان فينا اى فى حقنا واعلاء كلمتنا و
انتصار ديننا لنهدينهم سبلنا اى السبل الموصلة الى الزلفى عندنا
ووجه دلالة هذه الآية على ان المراد فيها هو القسم الرابع فقط انه رتبت
الهداية فيها على المجاهدة وجعلت مسببة عنها والاقسام الثلثة السابقة
ليست مترتبة على المجاهدة بل هى عامة فتعين الرابع **قوله** فالمطلوب
تفريع على ما فصله من انواع الهداية واجناسها المترتبة يعنى انا تحقق
ان هداية الله تعالى متنوعة الى انواع لا تحصى ومنحصرة فى اجناس
مترتبة فمطلوب الحامد المثنى عليه بتلك الصفات العظام المخصصة عبادة
واستعانة فيه من قول اهدنا احد الامور الثلثة لانه لا يتصور ان لا
يحصل فيه شئ من انواع الهداية واجناسها وهو ظاهر فالحاصل
فيه اما جميع الاجناس او بعضها وعلى التقديرين اما كاملا كما وكيفا او
ناقصا كذلك فان كان الحاصل جميعا ناقصا او بعضها مطلقا اى كاملا
كان او ناقصا فالمطلوب زيادة ما منحوه على صيغة المجهول اى
اعطوه من انواع الهدى واجناسها والمراد بزيادة ما منحوه
اما الزيادة على ما منحوه او زيادة نفس ما منحوه فاياما كان فتلك
الزيادة اما بحسب الكمية بان يحصل فى ضمن انواع اخر وافراد اخر
غير الانواع والافراد التى حصل فى ضمنها ان كان الحاصل جميع الاجناس
ناقصا وبان يحصل سائر الاجناس ايضا ان كان الحاصل البعض
واما بحسب الكيفية فبان يشتد الحاصل كلا او بعضا ويتقوى وان كان
الحاصل جميعها كاملا كما او كيفا فان لم يكن مقرونا بالثبات بان لم يكن
ملكة راسخة فالمطلوب ثبات هذا الحال ودوامه بحيث لا يزول واليه
اشار بقوله او الثبات عليه بالرفع عطفا على قوله زيادة وان كان
مع ذلك مقرونا بالثبات فالمطلوب ما يترتب على الهدى وهو فى النشأة

الآخرة

الآخرة الدرجات العلى من الجنة والمقام المحمود والفوز بلقاء الله وما لا عين رأت
ولا اذن سمعت وفى النشأة الاولى المقامات العلية من التوكل والصبر والاخلاص
والصدق وسائر مقامات العارفين من محو الظلمات واماطة الغواشى والفناء
ثم البقاء بعد الفناء وهذا هو المراد من المراتب المترتبة فى قوله او حصول
المراتب المترتبة عليه اى على الهدى وليس المراد به حصول مرتبة من مراتب الهداية
لم يحصل بعد كما توهم البعض لان زيادة ما منحوه تشمل هذه الصور وايضا
المراتب المترتبة على الهداية لا تكون من مراتبها وهو ظاهر وصيغة اهدنا فى
جميع هذه الصور الثلثة مجاز لانها موضوعة لطلب الهداية لا الطلب زيادتها
او الثبات عليها او لطلب مقامات تترتب عليها فان قيل ذلك جار على
ما وضع له وفى بعض النسخ والثبات عليه بالواو بدل او ونسخة او
اصح لانها الموافقة لما فى الكشاف ولانها اوفى لتأدية المقام حقه من
استيفاء جميع الاقسام المحتملة ولان جعل مجموعهما وجها واحدا يحتاج الى
تكلف فعله تبعا حيث قال والتحقيق ان المراد بالهداية الهداية الكاملة
لاطلاق اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل ووجد الثبات
عليه فان انتفاء كل منهما يوجب النقص فيكون اهدنا مجازا لا مفرية
لان طلب الهداية مع الثبات بصيغة وضعت لطلب الهداية
مجاز بلا شبهة واعلم ان صاحب الكشاف قال ومعنى طلب الهداية
وهم مهتدون طلب زيادة الهدى والثبات عليه فهو فى جواب
اشكال صرح به قدس سره وقال وتقرير الاشكال ان من خصص
الحمد بالله تعالى واجرى عليه تلك الصفات المشتملة على احوال
المبدأ والمعاد وما بينهما وحصر العبادة والاستعانة فيه
كان مهتديا فكيف يطلب الهداية وما هذا الا طلب تحصيل الحاصل
والجواب ان الحاصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادته او الثبات
عليه وبعض عدل عن عبارة الكشاف حيث ذكر اولا ان الهداية
لها انواع كثيرة واجناس مترتبة ثم فرع عليه بالفاء قوله فالمطلوب فسياق
كلامه يأبى عن كونه جوابا عن ذلك الاشكال كما توهم وان خرج الجواب عنه
ايضا بل سياق كلامه افادة انه يتفاوت الطلب حسب تفاوت
الهداية وتنوعها **قوله** فاذا قاله العارف تفريع على ما تقدم
من ان المطلوب اما الزيادة او الثبات الى آخره لدفع وهم ان المراتب
المترتبة بعد الثبات اجناس الهداية حاصلة للعارف فما معنى
قوله اهدنا اشار بالتفريع المذكور الى ان مطلوبه ايضا حصول

المراتب

مطلب التصوف في علم السلوك

تلك المراتب للمنتهي لانه منها ما لا يحصل له في مراتب السير الى الله وانما يحصل
في مراتب السير في الله كدفع الحجب والغواشي على ما اشار اليه فيما
سيأتي بقوله ليمحي عنه ظلمات احوال ابن اليم فاذا تحقق له العارف بالله
الواقف على سر تحقيق الوحدة في الكثرة وانصباغ الوجوب بالامكان
الى منتهى السير الى الله واعرب للخوض لجة الوصول بالانخلاع عن
القيود والبشرية اقتضى السير في الله عنى هذا العارف به اى
اى بقوله اهدنا ارشدنا طريق السير فيك والسير في الله هو
التخلق بالاخلاق الربانية والتحقق بالاسماء الالهية وتوضيح
المقام يقتضي نوع بسط في الكلام فان لفظ السير الى الله وفي الله
يوهم الجهة والجسمية والحلول والاتحاد فامثال هذه العبارات
المتشابهات الكثير من نفعها اذ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ظواهرها
فيضلون ويضلون محرى بنا ان نبين غرضهم ونحقق مرامهم
على نحو لا يحوم حولها شائبة نقص وقصور فاستمع لما نتلو عليك
وهي ان للسالكين درجات مترتبة ومقامات متصاعدة
على ما اشار اليه الشيخ في مقامات العارفين اولها ما يسمونه
الارادة وهي حالة تعتري بعد التصديق بوجود المبدأ
الاول تصديقا جازما مع سكون نفس وشعور بالكمال الذاتي
الخاص به اللائق بفيضه اثاره على المستعدين بقدر استعدادهم
وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول
ولا تتغير وهي مبدأ حركة السير الى العالم القدسي وغايتها نيل
روح الاتصال بذلك العالم فهذا مقام الارادة فما دامت درجته
هذه فهو مريد وثانيها مقام الرياضة وهي نهي النفس عن هواها
وامرها بطاعة مولاها وهي اصناف ادناها رياضة العارفين
بانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه
فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الله واجبارها
على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها
وغايتها نيل الكمال الحقيقي الموقوف على حصول الاستعداد المشروط
بازالة الموانع الخارجية وهي تنحية ما دون الحق عن الطريق
وبازالة الموانع الداخلية التي هي الدواعي الحيوانية وهي تطويع
النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب
السفلي الى الجانب القدسي ويتبعها سائر القوى بالضرورة فبازالة

هذه الموانع

هذه الموانع يحصل تلطيف السر اعني تهيؤه لان تتمثل فيه الصور
القدسية بسرعة وينفصل عن الامور الالهية الجهية للشوق و
الوجد بسهولة فعند ذلك الاستعداد لنيل الكمال وثالثها الوقت
وهو خلسة لذيذة من اطلاع نور الحق عليه كانها برق تومض اليه
ثم تخمد وهي تسمى عندهم وقتا وقد لاحظوا في هذه التسمية قول
الرسول صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي
مرسل ثم كل وقت محفوف بوجدين الاول حزنه على استبطائه والثاني اسفه
على فواته فالوقت اول درجات الوجدان والاتصال وانما يحصل
بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة فيتزايد
بتزايد الاستعداد ويكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الرياضة و
رابعها تمكن الوقت بحيث يحصل في غير حال الارتياض فان الاتصال
بجناب القدس اذا صار ملكة فالوقت قد يحصل في غير حالة الارتياض
الذي كان معدا للحصول من قبل لكن في هذا الحد يستقل عليه غواشي
الوقت ونزوله هو عن سكينة ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره لان
الامر العظيم اذا فاجأ الانسان فقد يستفزه لكونه غافلا عن
محبوبه غير متناهية له فتنهزم عنه دهوة وخامسها استقرار الوقت
بحيث يزول معه الاستفزاز لانه اذا طالت عليه الرياضة وتوالت
تلك الغواشي واستمرت الفه بها وزال عنه الاستفزاز لان النفس
قد تلهيت لتلطيفه لكونها متوقعة لعوده وسادسها السكينة وهو
انه يبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب وقته سكينة فيزداد الاتصال
بحيث يكون المخطوف مألوفا ويحصل معارفة مستقرة ويستمتع فيها
ببهجته فاذا انقلبت منها انقلبت حيران اسفا وسابعها تمكن
السكينة بحيث يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول لانه كان قبل هذا
بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الحصول والاسف عند الانفلات
فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فتراه جليسه حال
الاتصال بجناب الحق حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب
عنه مقيم مع غيره وثامنها استقرارها بحيث تحصل متى
شاء فانه الى هذا الحد كان انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج
الى ان يكون له متى شاء وتاسعها حصول الاتصال مع عدم المشية
فانه يترقى الى ان لا يتوقف امره الى مشية بل كلما لاحظ شيئا لاحظ عبرة وان لم
يلاحظ للاعتبار فيتيح له ارتقاء عن عالم الزور الى عالم الحق مستقرا

في مقعد صدق عند مليك مقتدر ويطوف حوله الغافلون **وعاشرها** استقراره
عدم الرياضة فانه اذا اعتت رياضته واستغنى عنها الوصول الى مطلوبه الذي
هو اتصاله الى الحق دائما صار سره الخالي عما سوى الله مجراه محلوه مجاري
بها سقط الحق بالارادة فيتمثل فيه اثار الحق وفاضت عليه الكمالات الحقيقية
وابتهاجه بنفسه لما انه من اثار الحق وكان له ان نظر الى ذاته المبتهجة
بالحق وكانه بعد لم مقام التزيد لانه متوجه تارة الى النفل المتنفشة بالحق
المتزينة بزينته حصلت لها منه وتارة متوجه الى الحق **والحادي عشر** مقام
الغيبة وهو انه يترقى الى ان يغيب عن نفسه بالكلية فيزول التردد المذكور
ويتم الوصول الى الحق فلا يلاحظ الاجناب القدس فقط مما دام العارف
لم يقطع هذه الدرجات فهو ساير الى الله فاذا انتهى الى هذه المرتبة الاخيرة
فقد انتهى هذا السير ويليها درجات السير في الله فانتهاء الاول بمنزلة
الوصول الى ساحل البحر والثاني بمنزلة الخوض لجة البحر فلا يزال العارف
الواصل الخايض لجة بحر الوصول ينخلع عن القيود البشرية ويرتفع عنه الغواشي
والحجب الجسمانية الى ان يبقى في تلك الغواشي والحجب اثر المعاوقة وان لم يكن نفس
تلك الغواشي والحجب زايلة عنه بالكلية وهو المراد بقوله نحو عما ظلمات احوالنا
وتمحيط غواشي ابداننا متعلق بقوله ارشد والمراد بظلمات احوالنا الحجب
الطارية لقلوبنا من جهة الاستغراق في تدبير احوالنا والمراد بغواشي ابداننا
الاحوال الغاشية لابداننا من الاعراض الجسمانية واللواحق المادية
المضادة للتجرد والاتصال بالملاء الاعلى والمراد بمحوها واماطتها جعلها
ضعيفة ورقيقة بحيث لايبقى فيها اثر المعاوقة كالستر الرقيق والاصح
فالسالك ما دام في النشاة الاولى لاينمحي عنه بمقتضى البشرية تلك الظلمات
والغواشي بالكلية الا ان في ابتداء السير الاول ياخذ في النقصان متدرجا
في مراتبه ويتقوى في السير الثاني حتى يمحو اثارها فيموت قبل الموت واما نفس
تلك الغواشي والحجب وان ضعفت ورقت فباقية كما اشار اليه النبي صلى الله
عليه وسلم بقوله وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله كل يوم مائة مرة فان
الغين حجاب رقيق في قلوب خواص عباد الله في اوقات الغفلة بمقتضى
الفطرة الانسانية اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وليس المراد
بالغين الغفلة عن الحق حين اشتغاله عليه السلام بالدعوة المامورة
للخلق لانه عليه السلام كان لا يعتريه في تلك الحال غفلة قال القاضي في
تفسير الم نشرح لك صدرك الم نفسح لك حتى وسع مناجاة الحق و
دعوة الخلق فكان غايبا حاضرا واستغفاره عليه السلام تذكرة
مداخل الشيطان واحتلاسه فرصة الغفلة وتبصره في امره كما قال عز

وجل

عز وجل ان الذين اتقوا اذا مسهم طايف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
ثم ان ارشاد طريق السير في الله يفضي الى كشف السرائر واراءة الاشياء
كما هي فهي داخل تحت الجنس الرابع من الهداية وليس قسما خاصا
منها وبالجملة العارف الواصل اذا سلك طريق السير في الله بارشاده
تعالى اياه ومحوه عنه تلك الظلمات والغواشي فعند ذلك يتخلق العارف
باخلاق الله فاذا يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لايعزب شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من
الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه وفايض من لدنه فصار
الحق ح بصره الذي يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي
به يعلم ووجوده الذي به يوجد فهذه مرتبة توحيد الصفات واليه اشار المص
بقوله المستغرق بنور قدسك اي الحاصل لنا بعد المحو وفناء سوف في اللاهوت
والتخلق باخلاق الله كالحديدة الحامية المتخلقة باخلاق النار نورا
وانارة وافناء لما يصل اليها واحالة الى ما شاكلها ثم بعد ذلك يعاين
العارف ان يكثر هذه الصفات وما يجري مجراها بالقياس الى الكثرة التي
هي شئونات للذات الاحدية مثل مراتب الاعداد بالنسبة الى الواحد
واما بالقياس الى مبداءها الواحد فمتحدة فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذا لا وجود
ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة
للصفات وانما هو الواحد وهذه مرتبة توحيد الذات واليه
اشار المص بقوله فتراك بنورك الذي استغنانا به لا بنور ابصارنا
وبصايرنا فانا وابصارنا وبصايرنا ونورنا اعدام صرفة تحتك
النور والبك النور يا نور النور يا خفيا من فرط الظهور ففي
هذه المرتبة لا واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف
ولا معروف فهذه هو الفناء في التوحيد ومرتبة حق اليقين ثم
النعوت الالهية والاخلاق الربانية غير متناهية فلو كان البحر
مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد الكلمات فلا ينتهي هذا
السير الا بفناء السائر قال صاحب صاحب الفتوحات
بعد ما انتهى امر العارف الى ان رآه في كل شيء وظهر له سمات
من ذهب بي يسمع وبي يبصر اراد العارف ان يلقي عصا التسيار
ويزيل عنه اسم المسافر فعرف ان الامر لا نهاية له وانه لا يزال مسافرا

مو

٩٥

قوله والامر والدعاء

قوله والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى يريد بيان الفرق بين
الامر والدعاء حتى يتبين ان قولنا اهدنا دعاء لا امر وان كان على
صيغة الامر الا انه قال في الكشاف وصيغة الامر والدعاء
واحدة لان كل واحد منهما طلب ولما كان يرد عليه ان دليله
لا يفيد المدعى لان معنى كون صيغة الامر والدعاء واحدة ان
الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الامر هي بعينها الصيغة
التي تصدق عليها مفهوم الدعاء ومن البين ان كون كل من
الامر والدعاء طلبا لا يفيده فان اقسام الطلب كالامر والنهي
والاستفهام والتمني كل واحد منها طلب مع ان صيغة كل
منها غير صيغة الآخر حتى ان السيد قدس سره اول عبارته
وقال يشير الى الصيغة موضوعة لطلب الفعل مطلقا يعني
ان مراده بوحدة صيغتيهما وحدتهما في الموضوع له فيفيده
الدليل ومع هذا لا يتم الامر لان الثابت في نفس الامر كونهما
متحدين في اللفظ والمعنى الموضوع معا لا في الموضوع له فقط
عدل المصنف عن عبارة الكشاف مصرحا بما هو الواقع في نفس الامر
فقال والامر والدعاء اي ما يصدق عليه مفهوم لفظ الامر و
ما يصدق عليه مفهوم لفظ الدعاء يتشاركان لفظا حيث يعبر
عنهما بلفظ واحد كلفظ افعل مثلا ومعنى حيث وضع كل منهما لطلب
الفعل ومع اشتراكهما في هذين الامرين لا في احدهما فقط يفترقان واليه
واشار بقوله ويتفاوتان والتسفل يعني يعتبر في الامر ان

باستعلاء

الطلب على وجه الاستعلاء بان يعد الآمر نفسه عاليا سواء
وجد فيه العلو او لا فقول الادنى للاعلى على وجه الاستعلاء افعل
كذا امر ويعتبر في الدعاء ان يكون الطلب على وجه يعد الطالب
نفسه اسفل وان لم يكن كذلك في نفسه كما اذا قال الاعلى للادنى
على وجه الخضوع افعل كذا واعلم ان المصنف قال في منهاج الاصول
طلب تحصيل الشيء مع الاستعلاء امر ومع التساوي التماس
ومع التسفل سؤال ودعاء موافقا لما قاله ههنا غير انه طوى
التساوي ههنا عن البين لان الغرض الاصلي ههنا بيان
الفرق بين الدعاء والامر الا انه قال في المنهاج ايضا في موضع
آخر لفظ الامر حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبر المعتزلة
العلو وابو الحسين الاستعلاء ويفسدهما قوله تعالى حكاية

عن فرعون ماذا تامرون انتهى فبين كلاميه في المنهاج تناف واجاب
عنه بعض الفحول من شرح المنهاج انه اراد بالامر في الموضع
الاول ما هو عند اهل العرف والاصفياء في اشتراط الاستعلاء
فيه لا العلو لان الاعلى رتبة اذا قال افعل تضرعا لا يقال
انه امر والعبد اذا قال لسيده افعل استعلاء يقال انه امره
ولذا ينسب الى سوء الادب واراد بالامر في الموضع الثاني
ما هو عند اهل العربية وهم يسمون الكل امرا ان كان المطلوب
الفعل ونهيا ان كان المطلوب الكف انتهى فلا بد على العكس
فههنا ما اورده بعض ارباب الحواشي من ان ما ذكره
ههنا يخالف ما في المنهاج ويوافق مذهب ابي الحسين
الذي ابطله هناك فليتامل قوله وقيل بالرتبة قال صاحب
الكشاف فانه اختاره ما ذهب اليه المعتزلة من ان التفاوت
بين الامر والدعاء بالرتبة بان يكون الآمر اعلى مرتبة في نفس
الامر والداعي انزل مرتبة فيه ولا يكفي عدهما نفسهما عاليا
ونازلا واستدلوا على ذلك باستقباح قول من قال امرت الامير
واستحسان قوله سألته وانما رفضه المص لكونه مذهب المعتزلة
والدلالة قوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه ماذا
تامرون على فساد اعتبار العلو الحقيقي في الامر على ما صرح به في
المنهاج ووجه الدلالة ان القوم لم يكونوا اعلون من حقيقة قوله
والسراط من سرط الطعام بالنصب على انه مفعول سرط ثم ان
ما هو المكتوب في المصاحف كما يجيء هو الصراط دون السراط
الا انه تصدى لبيان ما فيه السين لكونه اصلا وترك بيانه بالجادة
حيث لم يقل والسراط الجادة كما قال في الكشاف تنبيها على ان المقصود
بيان اصالته لا بيان معناه اللغوي مع ان شهرته فيها كفت
عن مؤنة ذكرها ثم ان سرط فلان الطعام انما يقال اذا ابتلعه
فكانه اي السراط التي هي الجادة يسرط اي يبلع السابلة وهي
الاقوام المختلفة المارة على الطريق فالفاء في قوله فكانه تفليلية جي
بها لبيان وجه تسمية الطريق بالسراط الماخوذ من سرط بمعنى
بلع فالمعنى انما سمي بالصراط لان ابناء السبيل اذا سلكوه كانه
يبتلعهم ولذلك المذكور من وجه تسمية الطريق بالسراط لكونه كانه
يسرط السابلة سمي الطريق لقما بفتح اللام والقاف وهو معظم

الطريق

الطريق ووسطه وبسكون القاف مصدر بمعنى الابتلاع فقوله لانه
اي الطريق يلتقمهم اي السابلة بدل من قوله ولذلك وفي بعض
النسخ وكذلك بالكاف فح يكون قوله لانه يلتقمهم تعليلا قوله
والصراط اي لفظ الصراط بالصاد ليس اصلا في اللغة بل انما
حصل من قلب السين صادا علله صاحب الكشاف بقوله
لاجل الطاء ولما كان المتبادر منه ان الطاء مانعة عن السين
لاجل الثقل لا يوجب القلب الى الصاد عدل عنه المص الى
قوله ليطابق اي الصاد الطاء في الاطباق تنبيها على ان
هذا القلب انما هو لتحصيل المطابقة في الاطباق اي في كونهما
من الحروف المطبقة التي هي الصاد المعجمة والطاء والظاء واما
السين فلكونها من المنفتحة لا يحلو الجمع بينها وبين الطاء
عن نوع ثقل فالقلب صادا افصح قال ابن خلكان قلت انا
والذي ذكره ارباب اللغة في جواز ابدال الصاد من السين
ان كل كلمة فيها سين وجاء بعدها احد الحروف الاربعة وهي
الطاء والخاء والغين والقاف فيجوز ابدال السين بالصاد
فتقول في السراط الصراط وتقول في سخر لكم صخر لكم وفي مسغبة
مصغبة وفي سقل صقل انتهى وكون القلب في السراط لتحصيل
المطابقة في الاطباق لا يوجب ان يكون في كل مادة كذلك فتامل
وقد يشم الصاد صوت الزاي اي يتلفظ بالصاد على نحو يشم
السامع منه صوت الزاي المعجمة لتكون الصاد التي شمت صوت
الزاي اقرب الى المبدل منه الذي هو السين لان الصاد والسين
والزاي تشترك في الرخوة والصفارة الا ان السين والزاي من
المنخفضة المنفتحة والصاد من المستعلية المطبقة فبالشم المذكور
يكتسي الصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون اقرب الى السين
بعدما كانت غريبة منها في كونها من المهموسة مثلها وقرئ
ابن كثير القارئ ورويس راويا عن يعقوب القارئ بالاصل
اعني السين وقرء حمزة القارئ بالاشمام المذكور وقرء الباقون
من القراء والرواة بالصاد الخالص وهو اي ما قرأه الباقون
افصح القراءات لانه لغة قريش اي على وفق استعمالهم ولا
ينافي هذا كون الاصل السين كما لا ينافي الاستعمال المجازي
كون الحقيقة اصلا وهو الثابت ايضا في الامام وهو

الطائح

الظاهر عندي وفي نسخة صقر

لف المصحف امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه ومعنى الثبوت في
ذلك المصحف ان يكون هو او بدله مرسومًا فيه ولما رسم في الامام
بالصاد صدق على السراط بالسين انه ثابت فيه لكون بدله ثابتا
فكان قرآنا ولو كان في رسمه السراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد
ثابتا فيه فلم يكن قرآنا فلا يرد انه اذا كان الثابت في الامام
هو الصراط بالصاد لا غيرهم تكن القراءة بالسين والاشمام
قراءة القرآن ولم تصح الصلوة بها لانهم صرحوا انه لا بد في القراءة
وفي جريان احكام القرآن عليه من جواز الصلوة به ونحوه
من امور ثلثة احدها صحة سنده والثاني ثبوته في واحد
من المصاحف العثمانية التي هي ائمة المصاحف والثالث
صحته بحسب القواعد العربية وجمعه اي جمع صراط
صرط بضم الصاد والراء ككتب في جمع كتاب وفي بعض
النسخ وقع سرط بالسين بدل صرط فضمير وجمعه يكون
راجعا الى السراط لكن نبيان جمع السراط هذين غير ملايم
كما لا يخفى وهو اي الصراط كالطريق في التذكير والتانيث
اي في انه يستعمل تارة مذكرا وتارة مؤنثا ولا يتفاوت
جمع مذكرا ومؤنثا فانه صرط فقط سواء استعمل مذكرا او
مؤنثا واليه اشار المص بقوله وجمعه صرط حيث لم يقل
ويجمع صرطا في قوله في التذكير والتانيث اشارة الى انه ليس
كالطريق في المعنى كما فرقوا بين الطريق والسبيل والصراط
في المعنى وقالوا الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا دام غيره
والسبيل ما هو معتاد السلوك والصراط ما لا التواء فيه ولا اعوجاج
فلا يذهب يمنة ولا يسرة بل يكون على سمت المقصد فهو اخص
الثلثة فلفايدة وصفه بالمستقيم هو ان الصراط يطلق على
ما فيه صعود وصبوط والمستقيم ما لا ميل فيه الى شيء
من الجوانب الاربعة ولهذا قال المحقق والمستقيم اي من
الصراط المستوي اي ما لا اعوجاج فيه ولا ميل الى جانب
اصلا ووصف به الطريق اما لعدم اعوجاجه في نفسه او لان
سالكه يستقيم فيه ثم اراد ان يبين المعنى المراد
بالصراط المستقيم لظهور ان المعنى اللغوي ليس بمراد فقال
والمراد به اي بالصراط المستقيم طريق الحق اي طريق

يوصل

يوصل الى ما هو حق وثابت في نفس الامر عموما سواء كان
ملة الاسلام الموصلة الى الاعتقادات الحق والاعمال الصالحة
والاخلاق الحسنة او غيرها كالانظار الصحيحة الموصلة
الى المطالب اليقينية. ومما يقضي منه العجب ما قيل تبعا
للبعض من ان طريق الحق الشامل لملة الاسلام وغيرها من
العبادات كما في قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم انتهى
فانه جعل العبادات خارجة عن ملة الاسلام وغيرها مع انها داخلة
فيها وتخصيص ملة الاسلام بالاصول مما لم يقل به احد وقد صرح
قدس سره بان ملة الاسلام يتناول الاحكام والفروع ثم ان الاية المذكورة
لا تدل على الشمول بل انما تدل على ان المراد به العبادة خصوصا كما استدل به
من خصه بها ولما كان طريق الحق اعم بحسب مفهومه عن ملة الاسلام وغيرها
لم يغير المص بملة الاسلام كما فعله في الكشاف بل ابقاه على عمومه وجعل القول
بكون المراد ملة الاسلام مقابلا له فقال وقيل المراد به ملة الاسلام
القائل هو صاحب الكشاف فانه وان قال كالمص والمراد به طريق الحق الا
انه قال وهو ملة الاسلام فجعل طريق الحق متحدا مع ملة الاسلام فلزمه
ان المراد به ملة الاسلام خصوصا قال العلامة الدواني في حاشية
التهذيب اشارة الى توجيه القاضي والكشاف والمراد بالطريق المستقيم
نفس الامر عموما او ملة الاسلام خصوصا وانما مرضه لكون التعميم هو المناسب
لمقام الدعاء وانسب ما ذكره في انواع الهداية وطلبها قوله صراط
الذين انعمت عليهم بدل من الاول اي الصراط الى المنعم عليهم بدل من الصراط
الاول الموصوف بالمستقيم بدل الكل من الكل وهو ان يكون البدل متحدا مع
المبدل منه ذاتا وان تغايرا مفهوما نحو جاءني زيد اخوك وهو اي البدل مطلق
في حكم تكرير العامل يعني ان البدل ينفرد عن ساير التوابع في انه لا ينصب عامل
العامل ههنا على التابع والمتبوع انصبابة واحدة كما في ساير التوابع
بل يقدر على البدل عامل من جنس عامل المبدل فكانه قيل ههنا اهدنا الصراط
المستقيم اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم واستدل عليه صاحب الكشاف
بقوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم واعترض عليه القطب
يجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلا عن مجموع الجار والمجرور فلا
تكرير للعامل لانه الفعل ثم اجاب بان ابدال المفرد من المفرد اكثر فكان
اولى ورده العلامة التفتازاني بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل
لفظا وهو اقل قليل بل جميع صوره متنازع فيه وقال قدس سره ونحن

مولانا حسين الخلخالي

مولانا عصام الدين عليه الرحمة

مولانا جلال الدواني عليه الرحمة

المطفاني

نقول لما اعتبر في البدل ان يكون مقصودا بالنسبة. واعلم ان حروف
الجر ادوات لافضاء معناء الافعال الى ما بعدها تبين ان الابدل
ليست جزء من المنسوب اليه فلا يكون جزء من البدل انتهى ولما
هذا الاستدلال لا يخلو عن شوب الاشكال عدل عنه المحشي الى استدلال اخر
فقال من حيث انه المقصود بالنسبة الواقعة في الكلام دون متبوعه
عن ما صرح به ووجه الاستدلال به هو انه لما كان مقصودا بالنسبة
فاذا ذكر مكان النسبة ذكرت معه فيقدر العامل الدال على النسبة هنالك
فيتكرر العامل حكما وان لم يتكرر لفظا لا يقال بين كون البدل مقصودا
بالنسبة دون متبوعه وبين كونه في حكم تكرير العامل هنا فاه لان تكرير
العامل العامل يستلزم كون المتبوع ايضا مقصودا بالنسبة لانا
نقول المراد بقولهم انه المقصود بالنسبة دون متبوعه ان المقصود
بالذات من نسبة ما انسب الى المتبوع هو النسبة اليه دونه لا انه المقصود
بالنسبة مطلق هو والمتبوع ليس مقصودا بالنسبة اصلا والذي
ينافي تكرير العامل هو الثاني لا الاول عوض وفايدته اشارة
الى جواب سوء ال نشاء في جعل قوله صراط الذين اه بدلا من الاول
بدل الكل وتقريره ان بدل الكل انما يصار اليه اذا لم يتم المقصود
باحد البدلين وههنا لو اقتصر على ما جعل بدلا وقيل من اول الامر
اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لتم المقصود فاي حاجة الى هذا
الاطناب الحاصل في طريقة الابدال مع ان فيه من شايبة التبعية
صورة وان كان مقصودا بالنسبة حقيقة فاجاب على ما حصل
ان الفايدة المقصود هو مجموع امرين لا يحصل الا بطريق البدل
وذلك المجموع هو ما اشار اليه بقوله التوكيد والتنصيص على ان
طريق المسلمين المفهوم من الذين انعمت عليهم لكون الكلام
اعظم النعم واجلها هو المشهود عليه بالاستقامة المفهوم
من الصراط المستقيم محاصل ما ذكره ان فايدته حصول التاكيد مع
التنصيص المذكور لا ان كلا منهما فايدته على ما ذهب اليه الشارحون
فان التاكيد فايدة عامة للبدل مذكورة في موضعه ومفروغ عنها
ههنا وانما هم ببيان وجه اختيار طريق البدل وعدم الاكتفاء بذكر
المبدل وعدم الاكتفاء بذكر البدل استقلالا واصالة مع ان المقصود
حقيقة فاذا كانت الفايدة المقصودة مجموع ما ذكر فلا بد من اختيار
طريقة البدل اذ المجموع لا يحصل الا منها ثم انه عدل عن عبارة
الكشاف

عبارة الكشاف في موضعين احدهما ان الواقع فيه الاشعار والمحشي عدل
عنه الى لفظ التنصيص والثاني انه عدى الشهادة باللام كما هو المتعارف
والمحشي عداها بكلمة على فوجه العدول اما من الاول فهو ان الاشعار عبارة
عن الدلالة الخفية ودلالة البيان والتفسير على المبين والمفسر دلالة
ظاهرة فيناسبه التنصيص الذي هو اقوى واشد واما في الثاني فهو ان
الشهادة المستعملة باللام بمعنى الاخبار وحقيقة منتفية ههنا
فلا بد من الحمل على المجاز بخلاف المستعملة بكلمة على فانها بمعنى الدلالة
قال الشاعر وصفي بخابة الموش ويشهد في غرة بوعزة سبوح
لها عليها شواهد اي دلايل على نجابتها فالشهادة بمعنى الدلالة
لا احتياج الى ارتكاب المجاز وقوله على اكد وجه وابلغ متعلق
بقوله والتنصيص لا بقوله المشهود عليه كما ذهب اليه البعض
لان الحاصل ههنا اصل الشهادة واما التنصيص فاصله حاصل
من غير طريق البدل ايضا واما الحاصل من طريق البدل
فهو التنصيص الاكد والابلغ على ما بينه بقوله لانه اي لان
هذا البدل الذي هو صراط المستقيم وتوضيحه انه لو اكتفى
على ما جعل بدلا وقيل من اول الامر اهدنا صراط المستقيم لافاد النص
على كون طريقهم موصوفا بالاستقامة افادة ظاهرة لكن اين هذا
النص من النص الواقع في النظم الجليل فان ايراده اولا
الصراط المستقيم الذي هو مبهم ثم ارده فيما هو كالبيان
والتفسير افاد ان الاستقامة منحصرة في طريقهم وانه كالعلم
في الاستقامة لان بمنزلة التعريف فلا بد ان يكون اجلى عند المخاطب
واعرف والى ما ذكر مفصلا اشار اجمالا بقوله فكانه من البين
البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم الا ما يكون
طريق المؤمنين فهو طريقة البدل كما ان التوصيف بالاستقامة منصوص عليه
كذلك حصر الاستقامة فيه منصوص عليه ايضا ثم انه اشار بقوله
كالبيان والتفسير الى انه ليس بيانا وتفسيرا حقيقة ووجه ما
حققه قدس سره في حواشي الرضي في تحقيق الفرق بين البدل وعطف
البيان ان مثل قولك جاءني اخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد
الى الثاني وجئت بالاول توطية مبالغة في الاسناد فالثاني
بدل انتهى فلا اتحاد بدل الكل مع عطف البيان ذاتا وتغايرهما
اعتبارا انزله المحشي منزلة عطف البيان فقال كالتفسير والبيان

لا لكونها على ابلغ وجه واكمل ... يظهر بالتامل

المسلمين

ليس

التفسير

فان قلت فلم لم يجعل الثاني عطف للاول حتى لا يحتاج الى التنزيل ويكون تفسيرا او بيانا له الا كالتفسير والبيان له قلت لان جعله بدلا مع دلالته على التاكيد والتقرير الحاصل من تكرير العامل يدل ايضا على ان المقصود بالذات طلب هداية صراط المستقيم المسلمين ففي ذلك اشعار بتعظيم طريقهم وتكريم لهم وترغيب لهم في طريقهم على ابلغ وجه حيث جعل طلبه مقصودا بالذات وهذه الفوائد عالية في عطف ثم اعلم ان المص عبّر ههنا عن صراط المنعم عليهم تارة بطريق المسلمين وتارة بطريق المؤمنين فيدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده لكن صرح في شرح المصابيح بان الاسلام والايمان لا يتنافيان لتصادق المؤمن والمسلم فان تباين مبداء الاشتقاق لا يستلزم تباين المشتقين كالنطق والضحك فانهما متباينان واما الناطق والضاحك فمتصادقان كليا من الجانبين فهو وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء عطف على مفهوم الكلام السابق المفيد ان المراد بالذين انعمت عليهم المسلمون فكانه قيل المراد بهم المسلمون عامة وقيل المراد بهم الانبياء خاصة لكون النبوة اجل نعم الله تعالى على عباده واكملها فكان النعمة المدلول عليها بقوله انعمت هي نعمة النبوة لا غير بناء على انصراف المطلق الى الكمال فيكون المطلوب بالهداية على هذا القول صراط الانبياء عليهم السلام والمراد ح ما اتفقوا عليه من التوحيد واصول الدين ومن الفروع ما اتفق فيه جميع الشرايع والاديان كحرمة قتل النفس واخذ مال الغير بغير الحق والزنا والكذب ووجوب العدل بين الخلق قيل هذا القول يناسب قصد النبي عليه الصلوة والسلام في قراءة فكانه تفسير على حسب قراءة صلى الله عليه وسلم كما ان القول بان المراد بهم المسلمون يناسب قصد المؤمنين في قراءتهم وقيل ~~لا يخفى عليك~~ انه يخالف ما ثبت ~~عند من قدره~~ فاذا قال العارف ان وان عارف اعرف من النبي صلى الله عليه وسلم ~~اعرف الخلق~~ ~~وغيره~~ ~~فهو عليه السلام اعرف من غير النبي بالطريق الاولى~~ ~~والتحقيق ان قول العارف ارشدنا طريق~~ ... ان يكون احد ذلك الطريق اعرف منه سيما اذا

قاله

قاله بطريق التواضع وهضم النفس كما كان دابه عليه السلام قوله وقيل الذين انعمت عليهم هم اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف وقيل التنسيخ فانهم كانوا على الحق وصراطهم كان مستقيما قال الله تعالى واتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم ووجه تمريض هذين القولين هو ان كلا منهما تخصيص بلا موجب سيما القول الاخير فانه لا يليق لمسلم امة محمد صلى الله عليه وسلم طلب طريق اصحاب موسى وعيسى ولو قبل التنسخ والتحريف لعدم جواز العمل لنا الان بطريقتهم ولو اريد الاصول الاعتقادية المتفقة عليها لم يكن لتخصيص الصحابة وجه وما قيل ان التخصيصهما لوجود امتيهما في زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومخاطبة عليه السلام كلتا الامتين ودعوته اياهما الى الاسلام ونزول القران في اسائتهما معه عليه السلام فلا يصلح مخصصا اذ لا معنى لطلب طريق قوم دعاهم نبينا عليه السلام الى الاسلام فاساووا معه ونزل القران في اسائتهم وان كانوا قبل على الحق لا ان ذلك محض مزية من هذا فلزيادة ضعف القول الاخير اخره وعدل عما في الكشاف من تقديم هذا القول على القول بانهم الانبياء قوله وقرئ صراط من انعمت عليهم بايراد كلمة من بدل الذين وانما قال وقرئ بصيغة البناء للمفعول وعدل عما في الكشاف من حيث قال وقراء ابن مسعود اذ قد قرئ بها غيره ايضا نقلها السجاوندي عن عمر وعن ابن الزبير رضي الله عنهما واعلم ان صاحب الكشاف تصدى لبيان نكتة اطلاق الانعام وعدم تقييده بمفعوله الذي يتعدى اليه بالباء ولم يتعرض لبيان معنى الانعام مع ان المص تعرض في المقام لاشتراكه بين معاني متعددة كالاعطاء وجعل الشخص ترب النعمة قال في القاموس انعمها الله عليه وانعم بها ونعمه الله عطية وانعم لك عينا اقر بك عين من تحبه انتهى ومن جملة معانيه نفع الكامل من دونه بامر عظيم خاليا عن العوض

الي التفسير في هذا الامر او ليس مع ... النبي صلى الله عليه وسلم اعرف

و وجه

اعني

مولانا عصام الدين عليه الرحمة

مولانا سيد صبغة الله عليه الرحمة

يستفاد من الرغبة ح

والتبو على ما صرح به بعض المتاخرين ولذا عدل المص
عنه واشتغل بما هو اسم لبتعين ما هو المراد من معنى
المشترك فقال والانعام ايصال النعمة اى المراد بالانعام
ههنا هو هذا المعنى لا غير وقيل كان مقتضى كونه بمعنى ايصال
النعمة تعديته بالى الا انه عدى بعلى اشارة الى علو مرتبة المنعم
واستعلائه به على المنعم عليه فكانه ينزل النعمة عليه من عال
القول فقد صرحوا ان امر الصلة موكول الى السماع وقد
عرفت مما نقل من القاموس انه عدى بعلى وبالباء على
حسب معانيه فلا يقتضى نكتة تامل ولما كانت النعمة مشتركا
بين المعانى كما قال في القاموس النعيم والنعمى الخفض و
الدعة والمال كالنعمى بالكسر وقال ايضا النعمة بالكسر
المسرة واليد البيضاء الصالحة انتهى احتاج المص الى
بيان ما هو المراد منها لكن بين اولا معناها اللغوى
ثم العرفى ثم قسمها الى اقسام شتى ثم عين الاخص ما هو المراد ههنا
من تلك الاقسام على ما سيجيء فقال مبتدئا ببيان المعنى
اللغوى هى اى النعمة ماخوذة اى مفهوم الانعام في الاصل
اى في اصل وضعها الحالة التى يستلذها الانسان
اى يعدها لذيذا او يجدها لذيذا وهذا مبنى على ما اشتهر
عندهم من ان الفعلة بكسر الفاء للحالة كما انها بفتحها
للمرة ثم اشار الى بيان المعنى العرفى بقوله فاطلقت اى جعلت
في العرف مطلقة اى عامة وشاملة لما يستلذه الانسان اى لكل
ما يستلذه الانسان سواء كانت حالة ملائمة او غيرها من
الامور الملائمة التى لا تكون حالة كالمال والاسرة وغيرها بعد
ما كانت خاصة في اصل اللغة للحالة الملائمة بالاطلاق ما
يرادف العموم والشمول كما في قول صاحب الكشاف
واطلق الانعام ليشمل ح ولهذا عداه باللام لا ما يرادف
الاستعمال ويعدى بعلى فلا يرد ما قيل ان حق العبارة
ان يقول على ما يستلذه الانسان لان صلة الاطلاق
انما هى كلمة على فكانه قصد الاختصاص واراد انها

اختصت

واراد انها اختصت في العرف بما يستلذه الانسان من
الامور الملائمة المورثة لتلك الحالة انتهى على انه يرد عليه
انه يلزم على هذا التوجيه ان تكون النسبة بين المعنى اللغوى
والعرفى التباين لا العموم المطلق من جانب فيلزم ان
تكون الحالة الملائمة التى هى اعظم افراد النعمة خارجة
عن المعنى العرفى ولا يلتزم ذو طبع سليم فما ذكرناه
من كون المراد بالاطلاق العموم والشمول مع سلامته عن
الالتزام التاويل البعيد لتصحيح جعل صلة اللام دون
كلمة على يفيد فائدة قول صاحب الكشاف واطلاق
الانعام ليشمل كل انعام شمول النعمة يوجب شمول
الانعام على ابلغ وجه فالحق احق بالاتباع وقوله من النعمة
بيان لاصلها الاشتقاقى فهو خبر ثان لقوله وهى الحالة
اى النعمة بكسر النون ماخوذة من النعمة بفتح النون
ويجوز كونه حالا من الحالة او من مفعول يستلذها
او صفة لها اى الحالة الناشئة من النعمة بناء على توسيط
بيان المعنى بين الحال وذيها ثم اراد ان يبين معنى
الماخوذ منه لتظهر المناسبة بين المشتق والمشتق منه
لوجوبها فقال وهى اى النعمة بفتح النون اللين
صوريا كما في الثوب الحرير والبدن الناعم او معنويا
كطيب العيش من نعم بالضم اى صار ناعما بمعنى لينا
ومنها النعومة والتنعم يقال كم ذى نعمة لا نعمة له بالفتح
في الثانية اى لا تنعم له كذا قيل وفي بعض النسخ وهى الدين
بالدال المهملة فكانه تصحيف اللين انتهى وفي بعض فاطلقت
لما يستلذه الانسان من نعمة الاسلام وهى الدين وليس
في النسخ قوله من النعمة وهى الدين فعلى هذه النسخة يكون
قوله من نعمة الاسلام بيانا لقوله ما يستلذه وضمير وهى
راجعا الى نعمة الاسلام ولا يبعد في هذا ما سبق من ارادة
الشمول والعموم لكل ما يستلذه الانسان لان نعمة
الاسلام لاشتمالها على سعادة النشاتين نعمة
مشتملة على النعم كلها فمن فاز بها فقد فاز بجذافيرها
صرح به قدس سره وعاقد [illegible] اعرض عن بيان معنى النعمة

لغة وعرفا شرع فى تقسيمها الى اقسامها المختلفة ليسهل بيان
ما هو المراد ههنا فقال ونعم الله وانما اضاف الى الله
مع ان المراد تقسيم مطلق النعمة تنبيها على ان مطلق
النعمة من الله تعالى كما قال وما بكم من نعمة فمن الله
فالمراد ان النعمة المطلقة التى لا تكون الا من الله وان كانت
لا تحصى اى انواعا واشخاصا كما قال الله تعالى وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها اى تضبطوا عددها لكنها
تنحصر اجمالا فى جنسين احدهما دنيوى اى حاصل
فى الدنيا والاخر اخروى اى حاصل فى الاخرة وفى
وفى بعض النسخ او اخروى بكلمة او فهى غايته الخلق فلا
يرد ان معرفة الله نعمة فى الدنيا والاخرة واما على نسخة
الواو فمعرفة الله وان كانت واحدة فى الدارين الا انها دنيوية حدوثا واخروية بقاء ومن فسر النعمة بما يستلذه النفس
من طيبات الدنيا قسمها الى الدنيوية والاخروية الى اخر
الاقسام ثم صرح فى الاخر بان المراد ههنا الاخروية وما يكون
وصلة اليها من الدنيوية كما فعل فلزمه عدم صحة تقسيمه لانه
اخذ فى المقسم كونها دنيوية حيث قيد بقوله من طيبات
الدنيا فيخرج ما يستلذه النفس من طيبات الاخرة فيكون
تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره المباين ومثل هذا التقسيم
فاسد من وجهين على ما تقرر فى محله والاول من الجنسين
اعنى النعم الدنيوية قسمان احدهما موهبى اى حاصل
بمحض موهبة وفضل منه وليس لكسب العبد مدخل
اصلا فى حصوله وثانيهما كسبى اى حاصل بمدخلية الكسب
والموهبى ايضا قسمان احدهما روحانى اى منسوب الى الروح
وعايد اليه كنفخ الروح فيه اى فى البدن لدلالة الروح عليه
فان اريد بالروح الروح الانسانى المجرد المراد فالنفس
الناطقة فنفخه فى البدن جعله متعلقا بالبدن كما اشار اليه
البعض فى سورة الحجر فى تفسير قوله تعالى ونفخت فيه من
روحى حيث قال فاصل النفخ اجراء الريح فى تجويف
جسم اخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف
المنبعث من القلب ويفيض عليه القوة الحيوانية

فيسرى

حاملا لها فى تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل تعلقه
بالبدن نفخا انتهى وان اريد الروح الحيوانى اعنى ذلك
اللطيف المذكور فمعنى نفخه فيه جعله حيا بنفخه كما اشار اليه
البعض فى سورة ص حيث قال فى بيان معنى قوله تعالى
ونفخت فيه من روحى اى احييته بنفخ الروح وقوله
واشراقه بالجر عطف على نفخ الروح والضمير عايد الى الروح
بعد النفخ بالعقل والمراد به القوة العاقلة التى يدرك به
النفس الناطقة الكليات ان اريد بالروح النفس
الناطقة ومعنى اشراقها بالقوة العاقلة اضائتها
وتنوير جانبها فانها للنفس بمنزلة ضوء يدرك به
ما يدركه من الكليات وان اريد بالروح الروح الحيوانى
فالمراد بالعقل النفس الناطقة فان الروح الحيوانى
اذا تعلقت به النفس الناطقة صار مشرقا منورا لما
يظهر له بذلك التعلق ما لا يظهر لساير الحيوانات
من ادراك الكليات وتحصيل النظريات بالفكر
وتمييز الحسن والقبيح وساير ما يمتاز به الانسان
عن ساير الحيوان وقوله وما يتبعه معطوف على العقل اى
وكاشراق الروح بما يتبع العقل اى يصير الة له من القوى الحساسة
التى الظاهرة والحس الباطنة ويجوز ان يكون ضمير يتبعه
راجعا الى الروح فان القوى الدراكة يتبع نفخ الروح
فى الفيضان على محالها ثم بين اشراق الروح بالعقل
وبما يتبعه من الحواس بقوله كالفهم اى فهم الخطاب
والاحساس الحرارة والبرودة وساير المحسوسات
على ما توهم لانه من الامور الجسمانية والفكر اى
الذى يعد من خواص الانسان وهو حركة النفس
فى المعقولات حركة بالكيف واما حركة النفس
فى المحسوسات فيسمى تخيلا ولا يختص بالانسان
وقوله وجسمانى اى وثانى قسمى الموهبى
جسمانى اى منسوب الى الجسم وعايد اليه
كتخليق البدن وتوديع القوى الحالة فيه اى فى البدن

الحس ح

والنطق اى الباطن وهو ادراك
الكليات اذ النطق الظاهر من
الامور الجسمانية ح

وايراد غير الحواس الظاهرة والباطنة وهي القوة المحركة
والنامية والغاذية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
وغير من القوى البدنية واعطاء الهيئات العارضة له اى
للبدن من الكيفيات الفعلية والانفعالية من القوة وهي كيفية
تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ويقابلها المرض
لا يقال للمعالجات الطبية والاحتماء عن المضرات دخل تام
في حصول الصحة فهي نعمة كسبية لا وهبية لانا نقول مدخلية
تلك المعالجات انما هي في حفظ الصحة او ازالة المرض لا في نفس
الصحة والكلام فيها وفوره وكمال الاعضاء دار بد به تناسبها وكون
كل عضو على وجه يليق به ويترتب عليه منفعته الخاصة كالمشي بالارجل
والبطش بالايدي وهكذا وفوره الكسبي اى المقابل للوهبي
المندرج معه تحت الجنس الاول الذي هو نعمة دنيوية
وهذا ايضا قسمان روحاني وجسماني الا انه لم يصرح به
اكتفاء بما اشار اليه في ضمن كلامه فان قوله تزكية النفس
فيه اشارة الى الروحاني لان هذه التزكية عائدة الى النفس
والروح فان المراد بتزكية النفس تطهيرها عن الرذائل
اى الملكات الردية كالكفر والمعاصي والبدعة والضلالة
وسائر الاعتقادات الفاسدة والجهليات المركبة والاخلاق
الذميمة من الحقد والحسد والبخل وحب العجب وسائر الذمايم
بهذه التخلية تنخرط النفس في سلك المفلحين كما قال تعالى
قد افلح من زكيها فهي في الطب الروحاني بمنزلة التنقية
التنقية للبدن عن الاخلاط الردية في الطب الجسماني
ولما كانت التخلية متقدمة على التحلية ذكرها اولا وعطف
عليها الثانية فقال وتحليتها اى تحلية النفس يعني جعلها
متحلية بالاخلاق السنية اى الرفيعة والملكات الفاضلة
من الحلم والجود والصبر والتوكل والتواضع وسائر
الاخلاق الحميدة ثم ان هذا الكلام مبني على ان الاخلاق
قابلة للتبدل والتغير ويجري فيها الاكتساب ولو
باعتبار مراتبها المتفاوتة شدة وضعفا واليه ذهب
المحققون ومن ذهب الى انها هي السجية وهي
لا تقبل التغير كالصورة فالكسبي عنده هو الافعال

التي

اختتام

التي هذه الكيفيات مبادي لها وتمام تحقيق هذا البحث في علم الاخلاق
واشار الى الجسماني بقوله وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة
اى المقبولة عند الطباع السليمة كتطهير البدن عن الاوساخ
وقص الشارب وقلم الاظفار وحلق العانة والحلي بكسر الحاء
جمع حلية وبضمها وكسر اللام جمع حلي المستحسنة اى التي استحسنها
الناس وزينوا ابدانهم بها كالخاتم والسوار و
الثياب الفاخرة وتكحيل العين والخضاب ومثل ذلك
من العوارض المجاورة للبدن المنفكة عنه وفوره وحصول الجاه
والمال برفع الحصول معطوف على قوله تزيين البدن وكون
هذا الحصول كسبيا بناء على الاعم الاغلب والافضل يكون
حصول المال ضروريا كالمال الحاصل بالارث وكذا الجاه
اعني المنصب العالي والرتبة قد يتهيا له الشخص بلا سعي منه
كاكثر ابناء الملوك يتقلدون السلطنة بعهد من ابائهم على انه
لا بد من الانتهاء الى الكسب لبتة سواء كان مالا او جاها و
بالجملة حصول المال والجاه نعمة كسبية متعلقة بالنفس
والروح اذ بحصول الجاه والمنصب وحصول المال
تلتذ النفس وتبتهج ويحصل لها سرور فهو زينة للنفس
كما قال تعالى ولكم فيها جمال اى زينة حين تريحون اى حين
تردونها من مراعيها الى مراحها بالعشي وحين تسرحون
اى تخرجونها بالغداة الى المراعي قال المفسر في تفسيره فان
الاغنية تتزين بها في الوقتين ويجل اهلها في اعين الناظرين
انتهى وكذلك اهل الجاه تجل في اعين الناس فحصول الجاه
نعمة روحانية صرفة فهذا قيل انه مشترك بين الروحاني
والجسماني فان حصول المال والجاه موثر في تهذيب
اخلاق النفس والبدن كما لا يخفى فيرد عليه ان
اصحاب الاموال والمناصب اكثرهم بخلاء وجهلا و
ظلمة وفجرة الا من عصمه الله تعالى وقليل ما هم فان الانسان
ليطغى ان رآه استغنى قوله والثاني اى الجنس
الاخروي من النعم الالهية وهو ايضا ينقسم الى جسماني وروحاني
اشار الى الاول بقوله ان يغفر الله للعبد ما تقدم من ما فرط
منه من الذنوب والمعاصي فان المغفرة سبب لنجاة البدن

من عذاب النار فان كانت من غير سبب عادي من سبق عمل او توبة
من العبد كمغفرة عصاة المؤمنين الذين ما اكتسبوا في ايمانهم
خيرا فالنجاة المترتبة نعمة جسمانية موهبية فان اكتسبوا
في ايمانهم خيرا صرفا او خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فهي
نعمة جسمانية كسبية واشار الى الروحاني من الاخروي بقوله
ويرضى عنه فان رضوان الله من عبده نعمة روحانية بسبب
لابتهاج الروح قال المص في تفسير قوله تعالى ورضوان من الله
اكبر لانه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمؤدي الى نيل الوصول
والفوز باللقاء انتهى ولا شك ان السعادة والكرامة والوصول
واللقاء كلها نعم روحانية ولذات نفسانية لا حظ للبدن منها
وقوله وتبوئه عطف على قوله يغفر اي يجعله منزلا في اعلى
عليين ويمكنه فيه وعليون جمع على مقام في السماء السابعة
يصعد اليه ارواح المؤمنين على ما في القاموس فاصله عليوي
كقنديل وقنسيتي فاجتمعت الواو والياء والسابق ساكن
فقلبت ياء فادغمت ثم ان التبوئة في اعلى العليين نعمة اخرى
روحانية ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث
لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء فانه ليس لتفضيل
الملائكة لان مقامات الملائكة وقربهم من الله قرب معنوي و
استغراقهم في انوار قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة
اللاهوت لذات روحانية لا ينالها الا من امنع الناسوت
وانخرط في سلك مجرداته وصار من اهل ملكوت السموات
فسبحان من بيده ملكوت كل شيء واليه يرجع كل ظل وفيء وان كان
كل من الرضى والتبوئة في هذا المقام الاعلى من غير سبق عمل
وتوبة بل بمحض فضل وموهبة الهية فنعمة موهبية والا فكسبية
لان لكسب الاعمال مدخلية عادية في الاجزية المترتبة عليها
فقد علم مما حققنا ان الجنس الاخروي ايضا ينقسم الى
الاقسام الاربعة وان في كلام المص اشارة الى كل منها وانه
يكفي مؤنة تفصيلها ثم اورد امثلة لتلك الاقسام من الخارج
فقال فالموهبي الروحاني كنفخ الروح ولواحقه في الحشر والموهبي
الجسماني كلبس حلل الجنة لا في مقابلة الاعمال والكسبي
الروحاني كرؤية الله تعالى في الجنة واستماع الالحان المناسبة

والنعمات

والنعمات الطيبة في مقابلة الاعمال الصالحة والكسبي الجسماني
كلبس حلل الجنة وساير النعم الجسمانية من الاكل والشرب
والحور والقصور في مقابلة الاعمال الحسنة فلم يدقق النظر
في كلام المص وتبعه من قلده ويحسبون انهم يحسنون صنعا
وقوله ابد الابدين ظرف للتبوئة والمراد طول الدهر وعدم الانقطاع
في القاموس الابد محركة الدهر الجمع آباد وابود والدائم و
القديم الازلي وقال ابدا والله لا آتيه ابد الابدية وابد الابدين
وابد الآبدين كارضين وابد الابد محركة او ابد الابيد وابد الاباد
وابد الدهر وابيد الابيد بمعنى انتهى كالابدين جمع ابد مبالغة الدهر
يقال ابد آبد كما يقال دهر داهر جمعه بجمع بزيادة المبالغة واما
الياء فعلى خلاف القياس والمراد بالابد الدائم جمع بهما تغليبا
للعقلاء ثم لما بين ان النعمة الالهية انواع اراد ان يبين ما هو
المراد منها في هذا المقام فقال والمراد من النعمة المطلوبة
المعلومة من قوله انعمت عليهم هو القسم الاخير اي
الجنس الاخروي بجميع اقسامه الاربعة وبعض من القسم
الاول اعني الجنس الدنيوية واليه اشار بقوله وما يكون
وصلة اي واسطة قريبة يتوصل بها توصلا بلا واسطة الى نيله اي الى
نيل هذا القسم الاخير الاخروي كان ذلك البعض الذي يكون وصلة
من القسم الاخير بفتح الخاء اعني القسم الاول فكلمة من تبعيضية و
محصل كلامه ان المراد من النعمة ههنا هو القسم الاخروي بتمامه
وبعض من اقسام الدنيوي الذي يكون وصلة الى نيل القسم الاخروي
وهو تخلية النفس وتحليتها لان الوصلة بلا واسطة انما يصدق
عليهما وما عداهما من نفخ الروح وتخليق البدن ونحو ذلك فانما
هي وصلة الى الوسايط بواسطتها الى نيله ثم بين وجه كون المراد
القسم الثاني مطلق وما يتوصل اليه من القسم الاول بقوله فان
ما عدا ذلك المذكور من القسم الاخروي وبعض القسم الدنيوي
يشترك فيه المؤمن والكافر فلا يليق بحال المؤمن من حيث انه
مؤمن ان يتخذه مطلبا فان نصب عيني المؤمن والمطلب الاعلى
عنده هو النعم الاخروية وما يكون ذريعة اليها من امور الدنيا
فلا يطلب الا بطريق الدين انعم الله عليهم في الاخرة فقوله انعمت
عليهم من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقق وقوعه

بدل من الذين اى قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين
بدل من الموصول في قوله الذين انعمت عليهم بدل الكل من الكل
وهو اختيار ابي علي الفارسي واختيار سيبويه كونه صفة له وفي
تقديم كونه بدلا اشارة الى انه المختار عنده لافادته التاكيد والتقرير
مع التخصيص على ان غير المغضوب عليهم اه هم المشهود لهم
بالانعام عليهم على نحو ما سبق في كون الصراط الثاني بدلا من الاول
فان قيل على تقدير كونه بدلا من الذين انعمت عليهم كان المناسب
غير الذين غضبت عليهم واضللتهم قلنا عدل عنه تحاشيا
عن التصريح بنسبة الغضب والاضلال اليه تعالى في مقام طلب
اللطف والانعام وقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين
سلموا من الغضب والضلال عبارة الكشاف بلا تغيير قال
قدس سره اي اذا جعل بدلا اريد بالثاني ايضا الذات مع
قصد التكرير العامل وتفسير المبهم فيوجد فيه تلك الفوائد
فالبدل في الآية اوقع من الصفة انتهى ومقصوده قدس سره
دفع ما يتوجه على جعله بدلا من ان لفظ غير لكونه اصلا في الصفة
يدل على المفهوم والمبدل منه لكونه موصولا يدل على الذات
فكيف يصح جعل المفهوم بدلا من الذات وحاصل الدفع انه اريد به
الثاني الذات ايضا ليصح جعله بدلا فيفيد فوائد لا تحصل الا بالبدل
قال بعض المفسرين من فضلاء المتاخرين ردا على الكشاف
والفاضل في اختيارهما البدل على الصفة لا سبيل الى جعل
غير المغضوب عليهم بدلا من الموصول لما عرفت من
ان شان البدل ان يفيد متبوعه مزيد تاكيد وتقرير وفضل
ايضاح وتفسير لا ريب في ان قصارى امر ما نحن فيه ان يكسي
ما اضيف اليه نوع تقرير مصحح لوقوعه صفة للموصول واما
استحقاق ان يكون مقصودا بالنسبة مفيدا لما ذكر من
الفوائد فكلا انتهى قوله وقد صرح هذا الفاضل في توجيه ما
اختاره من كونه صفة للموصول ان الموصول عبارة عن
احدى الطوائف المذكورة المشهورة بالانعام عليهم و
باستقامة المسلك ومن ضرورة هذه الشهرة شهرتهم بالمغايرة
لما اضيف اليه كلمة غير من المتصفين بضدي الوصفين
المذكورين اعني مطلق المغضوب عليهم والضالين

ماكتسب

فاكتسبت بذلك تعرفا مصححا لوقوعها صفة للمعرفة انتهى وعرفت فيما
سبق ان مناط ما ذكر من الفوائد في البدل هو كونه مشهودا له بما و
صف به المبدل منه ولا شك ان شهرة المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة
عين كون المغضوب عليهم مشهورا لهم بالانعام عليهم بحيث
لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم الا الى غير المغضوب عليهم
وبذلك يحصل ما ذكر من الفوائد اعني التاكيد والتقرير وفضل
الايضاح والتفسير فتلك الشهرة التي اعترف بها هذا الفاضل
كما يصحح وقوعها صفة للمعرفة تصحح وقوعها بيانا وتفسيرا فيصح
وقوعها بدلا ايضا بل ترجيح ذلك لدلالته على تلك الفوائد القائمة
في الوصف على ما صرح به قدس سره فيما نقلنا عنه كيف وتلك الفوائد
تابعة للبدل وغاية متاخرة عنه لا انها يجب حصولها اولا بان
يكون حاملا بتقدم وجوده حتى يصح البدل على انه يجوز ابدال
النكرة بالمعرفة فغير اكتسب نوع تعريف بالطريق الاول و
قوله او صفة له اي للموصول فاما صفة مبينة للموصول
وكاشفة عن المراد منه ان اخذ على وجه يساوي موصوفه ويلازمه
او مقيدة له وتخصيصه اياه ببعض افراده ان اخذ على وجه
يكون الموصوف اعم منها ويتناول غيرها وتوضيحه انه قد
يبين ان المراد النعمة الاخروية التي هي المغفرة والرضا والتبوئة
في اعلى عليين الى الاخرة ولا يتصور ان يتداركها الغضب والضلال
ويتاخر عنها فاما ان يكون تلك النعمة مسبوقة بهما اصلا كما
في الصديقين والشهداء والصالحين فالمنعم عليهم بالنعمة
الاخروية يلزمهم ان يكونوا مغضوبين ولا ضالين حين ما انعموا في
الاخرة ولا بعد ما انعموا فيها فتعيين طايفتهما من غضب الله و
اضله قبل الغفران والرضا ولم يمسه الغضب والضلال راسا
فان اريد بغير المغضوب عليهم ولا الضالين من لم يكونوا مغضوبين
ولا ضالين حين انعم عليهم وغفر لهم ولا بعد فالصفة مبينة
لان المنعم عليهم بالاخرة لا يكون الا كذلك وان اريد به من لم يكونوا
مغضوبين ولا ضالين اصلا او قبل الانعام فهي صفة مقيدة
مخصص الموصوف ببعض افراده الذي لم يكن نعمتهم الاخروية
مسبوقة بالغضب والضلال اصلا فيكون المطلوب طريقتهم
لا غير وقد ذكروا ههنا وجوها اخر فالحق احق بالاتباع

وقوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين
السلامة من الغضب والضلال بيان للمعنى المراد على تقدير
كون غير المغضوب عليهم الى آخره صفة سواء كانت مبينة
او مقيدة واشارة الى انه على تقدير كونه صفة يراد بكلمة غير
معناه الوصفي لا الذات فيكون في معنى الصلة لان الصلة في الحقيقة
صفة للموصول فيكون للموصول الموصوف جامعا في الحقيقة
بين الصفتين والى هذا اشار قدس سره اجمالا حيث قال
لان النعمة المطلقة الثابتة لهم بطريق الصلة والسلامة بطريق
الصفة ويفهم من ذلك انهم جمعوا بينهما انتهى والمراد بالنعمة
المطلقة ما يكون مقصودا بالذات غير مقيد بكونه تمهيدا
وتوطئة لغيره ومقصودا بالغرض فان الموصوف مقصود بالذات
والصفة تابعة له على عكس البدل والمراد بها ما كان نعمة بلا شرط شيء
كالايمان بخلاف العمل فانه نعمة بشرط اقترانه بالايمان ثم انه فسر بالنعمة المطلقة
بقوله وهي نعمة الايمان وكان الظاهر ان يقول وهي نعمة المغفرة والرضاء
لكون المراد النعمة الاخروية لكنه اراد ان يلوح يشير الى ان المعنى بيان
كونه بدلا او صفة هو المنطوق لا انه المذكور كونه صريحا فلا معنى لان يقال
لما ليس بمذكور ولا مقدر في نظم الكلام ان قولنا كذا البدل منه او صفة
له وان كان مرادا فافهم قوله وذلك اي جعل غير المغضوب عليهم
الذي هو من اقسام المعرفة انما يصح باحدى التاويلين اذ بدون التاويل
يلزم وصف المعرفة بالنكرة بان كلمة غير لكونها من الاسماء المتوغلة
في الابهام لا يكتسب التعريف من المضاف اليه المعرفة فان قلت كما لا يجوز
وصف المعرفة بالنكرة كذلك لا يجوز ابدال النكرة من المعرفة الا ان يكون
موصوفة نحو بالناصية ناصية كاذبة صرحوا به فما وجه تخصيص التاويل
بجعله وصفا بل لا بد من جعله بدلا ايضا والا لم يصح البدل لعدم كونه موصوفا
قلت قال الرضي من الحق انه يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من المعرفة
اذا استفيد من البدل ما ليس في المبدل منه كقوله تعالى بالواد المقدس
طوى اذا لم يجعل اسم الوادي من الطي لانه قدس مرتين فكانه طوى
بالتقديس انتهى فلذا خص التاويل بصورة الوصف فلا بد ههنا
من التاويل اما في الموصوف باخراجه الى حيز النكرة واما في الصفة
بجعلها من عداد المعرفة والى الاول اشار بقوله اجراء الموصول
اي اولهما اجراء الموصول المعرفة مجرى النكرة اذا لم يقصد به

اي هذا

لوصد

اي هذا الاجراء اذا لم يقصد بالموصول معهودا اي معينا وتنبيه
قدس سره بان الموصول في حكم المعرف باللام فاذا اريد به الجنس
من حيث وجوده في ضمن افراده لا بعينه كان في المعنى كالنكرة وهو
المسمى بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة
كالوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتداء
وذا حال انتهى وههنا اشكال مشهور وهو انه قد سبق ان المراد بالموصول
اعني الذين انعمت عليهم المؤمنون مطلقا او الانبياء او اصحاب موسى
وعيسى عليهما السلام قبل النسخ والتحريف فهو على الاخيرين عهد خارجي
تقديري فيكون معينا وعلى الاول مستغرق الكل وهو ايضا امر معين
لا تعدد فيه اصلا فليس هناك معين لا تعيين فيه واجاب عنه سيد المحققين
قدس سره بانه يحتمل ان يريد بالمؤمنين طائفة منهم لا باعيانهم فاذا
حمل على الاستغراق اعتبادر من العبارة تعين ان لا يكون كما ذكر في الجواب وجها
رابعا لتلك الثلثة وهو العهد الذهني انتهى اورد عليه قدس سره ان ارادة
طائفة لا باعيانهم لا يناسب جعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقامة علما
فيها اقول مراده قدس سره بطائفة منهم لا باعيانهم طائفة غير معينة
من الطوائف الثلث المذكورة اعني المؤمنين مطلقا او الانبياء او اصحاب
موسى وعيسى عليهما السلام فان كل واحد من تلك الطوائف وان كان
متعينا لكن لا يتعين حمل الموصول على واحد معين منها لانتفاء
قرينة ظاهرة في الاية على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل
البدل وعلى غيرها ايضا فمن هذا الوجه يعرض له الابهام ويصير
بمنزلة ما اريد به فرد لا بعينه اذ ليس المراد بفرد لا بعينه ما لا تعيين
له في نفس الامر بل ما اريد به احد الافراد المعينة ايها كانت واطلاق لا
بعينه عليه باعتبار ان الغرض لا يتعلق بتعيينه والكلام خلو عن الدلالة
على ذلك قوله كالمحلى اي كما اجري المحلى باللام الذي اصله التعيين
مجرى النكرة لقصد عدم التعيين في قوله في وصف نفسه بالاناءة والوقار
ولقد امر على اللئيم يسبني * اذ لم يرد به اللئيم الحقيقي من حيث هي
اذ لا يتصور المرور لا لجميع الافراد اذ لا مرور عليه ولا المعهود الخارجي
لقصوره عن افادة ما هو المقصود من التمدح بالاناءة والوقار
في مواضع يطيش فيها اولو الاحلام السخيفة ولا يثبت الا ارباب
العزائم الكاملة بل المراد الحقيقة باعتبار وجودها في فرد لا بعينه ^ ضمن
اي على لئيم من اللئام وتمام تحقيق معنى البيت ليس هذا

موضعه وقول ابن لا تسع على الرجل مثلك فيكرمنى عقيل آخر
لاجراء المعرفة باللام مجرى النكرة لقيام المانع عن التعريف
فى كلمة مثل ايضا لتوغلها فى الابهام كغير فالمقصود بالرجل
هو فرد ما لا بعينه اذ لا قرينة على العهد الخارجى ولا يصح المرور
على الافراد ولا على الحقيقة من حيث هى كما سبق فتعين العهد
الذهنى وهذا زيادة على الكشاف اوردها لان المثال الاول وان كان
كالمثل فى توصيف المحلى باللام بالجملة لكنه ليس نصا فيه لاحتمال الحالية
ولو مرجوحا ولزيادة مناسبة هذا المثال بالآية فى كون الموصوف والصفة
معرفتين صورة ونكرتين معنى والتاويل الذى اختار اشار اليه بقوله
وجعل لفظ غير معرفة بالاضافة فهو تاويل فى الصفة يعنى ان منشاء
توغله فى الابهام المانع من عدم تعرفه بالاضافة اى المعرفة هو تعدد
ما يغاير المضاف اليه ولا تعدد ههنا لانه اضيف الى ماله ضد واحد
فينساق الذهن من غيره الى ذلك الضد الواحد فان للمغضوب عليهم
ولا الضالين ضدا واحدا وهو المنعم عليهم فتعين المنعم عليهم بالارادة
من قولنا غير المغضوب عليهم كتعين الحركة من غير السكون
اى مثل تعين الحركة بالارادة من قولنا غير السكون فلذا يوصف به الحركة
ويقال عليك بالحركة غير السكون ويعرف به ايضا فيقال الحركة غير
السكون فان الحركة يتعين بالارادة منه وقال النسختين واحد وهو
ان للسكون ضدا واحدا هو الحركة فلا ينساق الذهن من غير السكون
الا اليه من ذا المتبادر الى الذهن من غير الشئ ضده لانه المغاير للشئ
حقيقة ولما كانت المغايرة اعم من التضاد وكان مناط حصول
التعين هو التضاد عدل المص عن لفظ الخلاف المذكور فى الكشاف
فاورد لفظ الضد بدله ثم الفرق بين التاويلين انه على التاويل الاول
يحمل المغضوب عليهم ولا الضالين على اليهود والنصارى
ليبقى غير على ابهام نكرة مثل موصوفه فيظهر التشبيه باللئيم يسبنى
الى الآخر وعلى الثانى يحملان على مطلق المغضوب عليهم والضالين
ليكون المضاف اليه مما له ضد واحد وهو المنعم عليهم وبهذا
يندفع ما يورد ههنا من ان جعل غير معرفة بالاضافة الى
ماله ضد واحد يستلزم ان لا يكون الوجه الثانى تاويلا لانه يكون
معرفة حقيقة لا تاويلا اولا بالوجه الاول تاويلا صحيحا لانه
على التقدير كون لفظ غير معرفة قطعا لا يكون كقوله ولقد امر على
اللئيم يسبنى

ولقد امر على اللئيم يسبنى فى وجه الاول اذ فيه هو ان يكون من قبيل ما اضيف
الى ضد واحد ليس بمتعين فان يحمل المضاف اليه على مطلق المغضوب
عليهم كان من ذلك القبيل وصار معرفة قطعا فلا يمشى الوجه الاول
حمل على اليهود والنصارى لم يكن من ذلك القبيل بل يبقى على نكارته
الاصلية فيكون من قبيل اللئيم يسبنى ولما كان مدار الوجهين احد
الحملين ولم يتعين شئ منهما صار كل من الوجهين تاويلا صحيحا قال بعض
النحويين وانما وصف المعرفة بغير تنزيلا للموصول منزلة النكرة اذ لم يقصد به
معهود ا ورفعا للغير الى درجة المعرفة لزوال ابهامه بالاضافة الى ماله ضد واحد
ثم قال اعلم ان غير المضاف ثلثة اوجه احدها ان يقع فى موقع لا يكون فيه
الا نكرة وذلك اذا اريد به النفى الساذج كما فى مررت برجل غير زيد والثانى
ان يقع موقعا لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به نفى شئ قد عرفت بمضادة
المضاف اليه فى معنى الايضادة فيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اى
المعروف بمغايرتك الا انه فى هذا لا يجرى صفة فيذكر غير جار على الموصوف
والثالث ان يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كما اذا قلت
مررت برجل كريم غير لئيم وعاقل غير جاهل الكريم غير اللئيم كذا قال صدر
الافاضل وقد تبين منه ان من قال ان غير لا يتعرف اصلا وان اضيف الى المعارف
ولا من زعم انه بالاضافة الى ماله ضد واحد يتعين تعين الحركة من غير السكون
فقد اخطاء من وجوه اما اولا فلانه وان اضيف الى ماله ضد واحد لكنه
لم يعرف ما اريد به بمضادة المضاف اليه فى معنى لا يضاده المضاف فيه الا هو
كما اذا قلت ~~مررت بغيرك اى المعروف بمغايرتك~~ ولهذا لم يكن من قبيل
الثانى فلم يتعين تعين الحركة غير السكون واما ثانيا فلانه لا يكون معرفة بالحقيقة
على ما مر لا بالتاويل كما ظنه الزاعم واما ثالثا فلانه لا يجرى صفة وانما يذكر
غير جار على الموصوف وهو فى صدد توجيه كونه صفة لما قبله انتهى كلامه اراد
بالقائل صاحب الكشاف وبالزاعم البيضاوى واقول فى جواب الاول
صاحب الكشاف انما قال ما نقله فى تقرير السوال حيث قال فان قلت
كيف صح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف
واما فى تقرير الجواب فقد صرح بتعرفها بها حيث قال قلت الذين انعمت
عليهم لا توقيت فيه فهو كقوله ولقد امر على اللئيم ولان المغضوب عليهم والضالين
خلاف المنعم عليهم فليس فى غير اذن الابهام الذى يابى عليه ان يتعرف
انتهى فانظر كيف نفى الابهام المانع عن التعريف فى صورة الاضافة الى
الضد وقال قدس سره ايضا فى توجيه جوابه اجاب اولا بان الموصوف

نكرة في المعنى وثانيا بان الصفة معرفة انتهى نعم المسئلة مختلفون فيها
بين النحاة واختار الرضى عدم تعرفه ولو بالاضافة الى المعرفة
وابن السري الى التعرف بها واستدل عليه بهذه الآية تفصيله يطلب
من الرضى واقول في جواب الثاني اولا فقوله اما اولا فلانه اه
مدفوع بانه من اين علم انه لم تعرف ما اريد به ههنا بمضادة اليه
في معنى لا يفاده فيه الا هو فان التصريح بذلك المعنى ليس بلازم
كما في امثال الذي اورده هذا القائل فان قولنا مررت بغيرك
اي المعروف بمغايرتك لم يصرح فيه بالمعنى الذي لا يغايرك فيه
الا ما اريد بغيرك فلعل ههنا معنى لا يغايرك المغضوب والضالين
فيه الا المؤمنون كالكون منعما عليهم في الآخرة مسقط قوله ولهذا لم يكن
من قبيل الثاني فلم يتعين تعين الحركة بغير السكون واجاب عن
هذا بعض الفضلاء بان في كلام المحشي تصريحا بانه اراد بقوله
تعين تعين الحركة من غير السكون انه زال ابهامه بالاضافة
الى ماله ضد واحد كما اراد هذا القائل لانه صار معرفة لان تعين
الحركة من غير السكون هو تعين ماهية الحركة وليست بمعرفة كالانسان
او الفرس المراد بهما مفهوماهما ولهذا لم يكن من قبيل الثاني حتى خبط
عظيم وخطأ جسيم لان عدم كونه من قبيل الثاني لا يستلزم ان لا يكون
ماهيته من الماهيات معلومة المغايرة معلومة اخرى انتهى وفيه
نظر لانه صرف للكلام عن ظاهره وهو ادعى في تصريحه به كيف والمحشي
ادعى في الجواب الثاني جعل غير معرفة بالاضافة واستدل عليه
بقوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد ثم فرع عليه تعينه تعين
الحركة من غير السكون فلو اراد بتعينه زوال ابهامه من غير
ان يصير معرفة لم يتم التقريب وحمله على ارادة القائل فاسد لان
ذلك القائل لم يدع جعله معرفة بل ادعى رفعه الى درجة المعرفة
فيكفي فيه زوال الابهام وان لم يصير معرفة وقوله تعين الحركة
من غير السكون تعين ماهية الحركة وليست بمعرفة كلام واه
اليس احد اقسام المعرفة المعرف بلام الجنس فان المقصود فيه
الى تعيين مفهوم مدخولها من حيث هو مع قطع النظر عن
تحققه في ضمن الفرد بعضا او كلا وايضا على ما ذكره يكون معنى
قول المحشي معنى تعين كتعين الحركة من غير السكون في معنى قولك
زال ابهام كتعين ماهية الحركة بمغايرة ماهية السكون وهذا

كلام خال

كلام خال عن التحصيل هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول واما ثانيا فلان
ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه يكون معرفة بالحقيقة لا بالتاويل
كما ظنه الزاعم مدفوع بما ذكرنا سابقا من ان كونه معرفة مبني على احد
الحملين الذين ليس واحد منهما متعينا فهو معرفة حقيقة ان حمل
المغضوب عليهم والضالين على المطلق وباق على نكارته ان حمل
على اليهود والنصارى فذكر كونه معرفة حرفة عن ظاهره الذي هو
النكارة وجعله معرفة بالحمل المذكور ولا نعني بالتاويل الا هذا
يقابل الحقيقة واما ثالثا فلان ما افاده بقوله واما ثالثا فلانه
انما يكون غير جار على الموصوف كلام تفرد به صدر الافاضل
وكلام النحاة مشحون بانه اذا كان المضاف اليه ضد واحد يعرف
بغير بنفي يتعرف غير ويقع صفة للمعرفة ومثلوه بقولهم عليك
بالحركة غير السكون فان غير السكون ذكر فيه جاريا على الموصوف
والمحشي بنى كلامه على هذا فلا عتب عليه فيه هو كسر وعن ابن كثير نصبه
على الحال من الضمير المجرور اي روي عن ابن كثير نصب غير على
ان يكون حالا من الضمير المجرور في عليهم في انعمت عليهم فيبقى
لفظ غير على نكارته الاصلية لان شرط الحال ان تكون نكرة وقال في الكشاف
وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمحشي سكت عن هذا
لانه اورد عليه ان جميع القراءات قراءته عليه السلام حتى ان شراح
الكشاف خاضوا في توجيه عبارته وتبعه الطيبي اي لحادثة قبل
العرضة الاخيرة والا فكل القراءات قراءته وقال صاحب الكشف
كل واحد من السبع المتواترة نسبه الى كل واحد من الائمة لاشتهاره
بها وتفرده فيها باحكام خاصة في الاداء واما غيرها فاذا
ظهر فيها امر الرواية ولم يشتهر بها نسب الى النبي عليه السلام
ولا يلزم من ذلك اعتياده بها ورجح قدس سره وقال وهذا
اولى واختصره العلامة التفتازاني فقال نسب اليه عليه
الصلوة والسلام وقوله والعامل اي في الحال وذيها
هو انعمت اما في الحال فظاهر واما في ذي الحال اعني الضمير
المجرور في عليهم فلان الحرف الجارة توصل معنى الفعل الى
مجروره فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وبهذا الاعتبار
وقع ذا حال فلا يرد ان العامل في الحال هو الفعل وفي
ذي الحال هو الجار فقد اختلف عامل الحال وذيها وذا

السري

الحال

وقال القطب

هذا من زيادة الطيبي
على القطب
مد ظله

اذ لم يتواتر من كل النبي عليه السلام

وهذا غير جائز في حاشيته قدس سره على الرضي نقل عن المالكي جواز
اختلاف العامل فيهما ثم نقل قدس سره وما يقال من ان الجار و
المجرور في محل النصب او الرفع من قبيل المسامحة في العبارة اتكالا
على ما تقرر من القواعد نعم محل الظرف المستقر متعلق بمجموعه الواقع
موقع عامله فان الخبر مثلا هو مجموع في الدار وههنا الا ان كلا منا
في النصب او الرفع الذي اوجبه معنى الفعل الذي اوصله الجار
الى ما بعده فانه للمجرور وحده انتهى واعترض عليه قدس سره بوجهين
الاول ان معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه
او نصبه واما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فايجابه
لاحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما
منصوب المحل او مرفوعه فكان البصرة والكوفة في سرت من
البصرة الى الكوفة منصوب المحل بمفعول معنى السير ابتداء
منه والى انتهائه ولم يقل به احد والثاني انه لا حاجة في كون المجرور
ذا حال الى كونه منصوب المحل لصحة وقوع الحال عن مجرور
لا يكون منصوب المحل كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله
النار مثويكم خالدين فيها والجواب عن الاول ان قوله ولم يقل
به احد ممنوع فان الرضي قال به حيث قال اذا تعدى الفعل
بحرف الجر فالجار والمجرور في محل النصب على المفعول به و
التحقيق ان المجرور وحده منصوب المحل لا مع الجار لان الجار
هو المعدي للفعل كالهمزة والتضعيف لكن لما كانت الهمزة
والتضعيف من تمام صيغة الفعل وكان الجار منفصلا به كالجزء
من المفعول به توسعوا في اللفظ وقالوا هما في محل النصب انتهى
وهذا نص منه في ان البصرة والكوفة منصوبا المحل وعن الثاني
ان المضاف في قوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا لما صح حذفه
قام المضاف اليه مقامه فكان المفعول وكذا قوله تعالى النار
مثويكم معناه موضع ثواكم خالدين فالحال عنهما حال
عن المفعول حقيقة كل ذلك مذكور في الرضي فلو احق بالرضا و
قوله او باحدهما اعنى عطف بحسب المعنى على قوله على الحال
اي النصب امر ضعيف روي عن ابن كثير اما بكونه حالا او بكونه
مفعولا لفعل مضمر وهو اعني فيكون ما بعد اعني تفسيرا لما
قبله فيجب ان يكون مساويا لما قبله واخص لامتناع

تفسير

لا الدار

المتباينين

تفسير احد المتباينين بالاخر وتفسير الاخص بالاعم فان كان
المراد بما بعده الذي لا غضب عليهم اصلا وبما قبله المؤمنون
الكاملون في الايمان او كان المراد به الذين سلموا من العذاب الابد
ولو بعد حين وكان المراد بما قبله مطلق المؤمنين كان تفسيرا بالمساوي
والمعنى اعني بهم وان اريد بما قبله مطلق المؤمنين واريد بالمغضوب
عليهم ما لا غضب عليهم اصلا كان تفسيرا بالاخص وكان المعنى
اعني منهم تبصرا او بالاستثناء اي بحمل غير على الاستثناء فان اعرابه
في الاستثناء كاعراب المستثنى وهو مخفوض باضافة غير اليه ولما
كان حمل غير على الاستثناء مطلقا خلاف اصله الذي هو ان يكون
صفة كان الاولى حمله على الاستثناء المتصل اذ في حمله على المنقطع
الذي هو ايضا خلاف الاصل في الاستثناء يلزم ارتكاب خلاف
على خلاف واليه اشار بقوله ان فسر النعم بما يعم القبيلتين
اي المؤمن والكافر بان لا يخص النعم بالاخروية بل يراد مطلق
النعم دنيوية او اخروية ليتحقق شرط الاستثناء المتصل
وهو دخول المستثنى في المستثنى منه لبقاء الاستثناء المغضوب
عليهم والضالين من القبيلتين فيكون متصلا
قوله والغضب ثوران النفس بالمثلثة من ثار الغبار اذا هاج
وانتشر والمراد على ما هو حركتها كيفية تعرض للنفس
غليان دم مودعة في احد جنبي الشكل الصنوبري وحركتها
الى الخارج ارادة الانتقام وفي الحديث اتقوا الغضب فانه جمرة
توقد في قلب ابن ادم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينيه
فالمراد النفس اما الدم او النفس الناطقة وانما امتنع و
صفه تعالى بحقيقة الغضب كما في الرحمة لكونهما من الاعراض
النفسانية المستحيلة عليه سبحانه وجب صرف الكلام عن ظاهره
فلذا قال فان اسناد الى الله تعالى كما في قوله تعالى وغضب الله
عليهم اريد به المنتهى والغاية على ما مر في بيان معنى الرحمة
من اسماء الله تعالى انما يوجد باعتبار الغايات التي هي
افعال دون المبادي التي هي انفعالات فعلى هذا يكون المراد
بالمنتهى والغاية ههنا هو الانتقام كما ان المراد بالرحمة كان
التفضل والاحسان على ما صرح به المص هناك وقيل
يجوز ان يراد به ارادة الانتقام كما هو الملائم لما ذكره

وعرفوه بانه كيفية يستتبع
تعرض للنفس يستتبع بحج

٨

في التعريف من قوله ارادة الانتقام واقول فيه نظر اما اولا فلان ارادة
الانعام وكذا ارادة الانتقام ليس شئ منهما فعلا لان ارادة الفعل
ليست فعلا فلا تدخل تحت تلك الضابطة التي ذكرها اعني من ان
اسماء الله تعالى انما تؤخذ الى آخره واما ثانيا فلان الوصف بالانعام
والانتقام اشد في الترغيب والترهيب من الوصف بارادتهما وقوله
في التعريف ارادة الانتقام معناه ان مبدء تلك الكيفية العارضة
المستتبعة لغليان الدم هو ارادة الانتقام وانبعاث الشوق
والميل اليه تدبر قيل فان قلت لا حاجة ههنا الى صرف الكلام
عن ظاهره وانما يحتاج اليه فيما اثبت له الغضب وههنا نفي
عنه الغضب قلت نفي غضب الله عن جميع مخصوص يشعر بثبوت
غضبه تعالى بجمع آخر قيل وانت خبير بما فيه لانه يلزم ان لا يكون
المنفيات في المجازات كما انبت الربيع البقل وما بنى الامير
المدينة منها ولا يذهب اليه من له عقل سليم اقول كون المنفيات في المجازات
منها لكون اثبا باتها منها لان معنى الاسناد المجازي في النفي انه لو اعتبر الكلام
مجردا عن النفي وادى بصورة الاثبات كان مجازا كما صرح به في المطول
فمقصود القائل ان المحتاج الى التاويل انما هو صورة الاثبات وما نحن
فيه منفي وانا اقول في دفعه ان المغضوب عليهم معناه الذين غضبت
عليهم لانه في مقابلة انعمت عليهم الا انه عدل عنه الى صيغة المجهول
لكون المقام مقام طلب اللطف المنافي لنسبة الغضب اليه والتصريح بها
كما مر ثم انه جوز صاحب الكشاف ان يكون اسناد الغضب اليه تعالى
من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يشبه حال الله مع العصاة في عصيانهم
اياه وارادته الانتقام منهم وانزال العقوبة بهم بحال الملك اذا
غضب على من عصاه فاراد ان ينتقم منهم وعاقبهم واعرض
طواه عن البين لعدم جريانه في جميع ما اسند اليه مما يجب صرفه
عن الظاهر ولاستدعاء اعتبار التركيب في ثلثة مواضع
لوجوب كون كل من الطرفين ووجه الشبه في الاستعارة التمثيلية
هيئة منتزعة من امور متعددة كما صرحوا به وعليهم في محل
الرفع اي الضمير المجرور فيه لان مرفوع المحل فيه هو المجرور
وحده لا المجموع من الجار والمجرور فلا يرد الاشكال بان المجموع
ليس باسم والاسناد اليه من خواصه واشار بقوله لانه
نايب مناب الفاعل الى ان مفعول ما لم يسم فاعله

ليس

كافرى

نحن

الذين ح

فتنكر للمؤنة بلا ضرورة مدعوا اليه ح

وليس بفاعل بل هو قايم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب
وساير المحققين واما المختار عند صاحب الكشاف فهو
وانه فاعل وهو مذهب عبد القاهر ولهذا اطلق في المفصل تعريف
الفاعل عن قيد على جهة قيامه به وصرح به في الكشاف ههنا
ايضا حيث قال ومحل الثانية الرفع على الفاعلية وانما
عدل عنه تنبيها على ان المختار عنده ما ذهب اليه ابن الحاجب
وهو المذهب لتسميته بمفعول ما لم يسم فاعله كما لا يخفى
بخلاف عليهم الاول اي الذي انعمت عليهم والمراد ايضا
المجرور وحده فانه منصوب المحل على انه مفعول انعمت
موله ولا مزيدة لتاكيد ما في غير من معنى النفي يريد ان
لا في قوله ولا الضالين ليست بعاطفة لانتفاء الشرط كونها عاطفة
قال في مغني اللبيب لها ثلثة شروط احدها ان يتقدمها اثبات
كجاء زيد لا عمرو او امر كاضرب زيدا لا عمرا الثاني ان لا يقترن بعاطف
فاذا قلت ما جاء زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا لتوكيد النفي
وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا وهو تقدم النفي وقد
اجتمعا ايضا في ولا الضالين انتهى وليس المانع من كونها
عاطفة لزوم اجتماع حرفي العطف كما توهم لانه ليس بمحذور
كما في قولك العدد اما زوج واما فرد وما جاءني زيد ولكن
عمرو والقول بان عبد القاهر وابا علي متفقان على كون اما عاطفة
وان لكن في المثال المذكور مجرد الاستدراك تعسف لان
النحاة عدوهما من حروف العطف وان بعض المحققين صرحوا
بان اما العطف ما بعدها على ما قبلها وان الواو لعطف اما
الثانية على اما الاول وان عد صاحب المغني عطف الحرف على
الحرف غريبا وقيل اشار المصنف بقوله مزيدة لتاكيد ما فيها
الى ان المزيدة لا تجئ الا بعد النفي كما لا يخفى انتهى اقول هذا
الحصر ممنوع لان صاحب المفصل يعد ما عد لا من حروف
الزيادة قال وقال الله لئلا يعلم اهل الكتاب اي لان
يعلم وقال فلا اقسم بمواقع النجوم وقال العجاج في بئر
لا حور سرى وما شعر انتهى كلامه قال ابن الحاجب في الكافية و
لا تزاد مع الواو بعد النفي لفظا نحو ما جاءني زيد ولا عمرو
او معنى نحو غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبعد ان

صبغة الله

ولم ينقل الشرط الثالث لعدم الغرض منه تدبر

المتوهم صبغة الله

صبغة الله

المصدرية نحو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقولت فبلا اقسم
نحو لا اقسم وشذت مع المضاف نحو بيئر لا حور وما شعر وخرج
على المعنى ايضا بانها زيدت لمجرد التأكيد وتقوية الكلام كما في
لئلا يعلم اهل الكتاب ثم ان فائدة تأكيد النفي فيه انه يدل
على انسحاب النفي على كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
ولا يبقى مجال ان يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو مجموع
وقيل يجوز ان يكون زيادة كلمة لا بعد الواو ههنا دفع ان
يتوهم في اول الوهلة انه معطوف على الموصول يعني لو قيل
والضالين لتوهم اول الوهلة انه معطوف على الذين انعمت
عليهم وان المعنى اهدنا صراط المستقيم الذين انعمت عليهم
وصراط الضالين اقول لا يذهب اليه احد العقلا لا اول وهلة
ولا في المنام ولا في السكر ولا في البرسام لا اظلك في مرية من
ذلك وقوله فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين
تحقيق لتضمن غير معنى النفي وتصوير له اعترض العلامة التفتازاني
على هذا التصوير بما حاصله ما حرره قدس سره بقوله لا يقال كلمة
لا في قوله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا
صراط الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم
بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم
فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة في التبديل بغير
بلا في تصوير معنى النفي وتحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لانا
نقول لفظة لا في اصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا
المعنى كانها علم له فهي وان جعلت بمعنى غير اظهر دلالة على
النفي وارسخ قدما فيه انتهى وقوله ولذلك جاز انا زيدا
غير ضارب استدلال على ان غيرا في حكم لا حيث جوز فيه
تقديم معمول ما اضيف اليه بناء على انه بمنزلة لا فكان لا اضافة
ههنا ولولا ذلك لما جاز ذلك التقديم لامتناع تقديم ما في
حيز المضاف اليه على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث يصح
وقوع عامله فيه قال قدس سره وتلخيص الكلام ان غيرا وضعت
للمغايرة فهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها اثبات
المغايرة كما في الآية فتكون اثباتا في حكم النفي لتضمنه اياه
فيجوز تأكيده بلا واخرى يراد بها النفي كقولك انا غير

ضارب

مواضع الحمرة اشارة الى المتن وما بينها كلام الشارح مدظله

ضارب زيدا اي لست ضاربا له لا اني مغاير لشخص ضارب له فيكون
نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم المعمول
ايضا انتهى ثم قاس المصنف جواز تقديم المعمول في غير على جواز
جواز التقديم في صورة لا فقال كما جاز انا زيدا لا ضارب
لعدم اضافة لا الى ما بعده لكونها حرفا وما نقل عن السخاوي
من ان لا في مثل قولك انا لا ضارب زيدا اسم بمعنى غير الا
انه لما كان على صورة الحرف اجرى اعرابه على ما بعده كما في الا
الآتي فوجب ان يمتنع تقديم المعمول فيه ايضا مدفوع بانهم
صرحوا بان حرف السلب في القضايا المعدولة جزء من المحمول
لتحصيل المفهوم عدمي فلا يكون اسما على ان صورة الحرفية
المقتضية لانتفاء الاضافة المانعة من التقديم يكفي في جواز
التقديم وقال قدس سره لا يقال هناك مانع آخر وهو ان
ما في حيز النفي يمتنع ان يتقدم عليه لانا نقول انما يمتنع ذلك
اذا كان النفي بما او ان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل
اشبها الاستفهام فلم يجز تقديم ما في حيزهما عليهما بخلاف
لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه وصارا كالجزء منه
فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانها انما جاز التقديم
معها وان دخلت على القبيلتين لانها حرف يتصرف فيه حيث
اعمل ما قبلها فيما بعدها نحو جئت بلا شيء واريد ان لا يجوز
ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها وقوله وان امتنع
انا زيدا مثل ضارب اي وان لم يجز ذلك التقديم في لفظ مثل
مع مشاركته في لفظ غير في كونهما من الاسماء المتوغلة في
الابهام لان الاضافة فيه ليست في حكم العدم وقوله وقرئ
وغير الضالين اي بتبديل لا بغير وحمله صاحب القاموس
على انه محمول على وجه التفسير وكانه لهذا لم ينسبه الى عمر وعلي رضي
الله عنهما كما نسبه اليهما في الكشاف قوله والضلال
العدول عن الصراط السوي في بعض النسخ الطريق
السوي والمراد بالعدول عنه ترك سلوكه بان لا يسلكه
اصلا او يخرج عنه بعد ان يسلكه سواء كان هذا الترك عمدا بان
عرف الطريق السوي ولم يسلكه عنادا واستكبارا او
خرج عنه بعد ان سلكه كذلك عنادا وعلوا او لم يعرفه بان

قرئ لحج

المعنى اي

اذا لم يعرف بان قعد عن الطلب عمدا تهاونا او كان خطاء بان طلب الطريق
السوى فاخطاء فى الجهة فلم يجده او وجده وسلك فيه وترك التثبية
فيه ولم يحفظ فخرج عنه كما قررنا من معنى العدول وتحقيق معنى
العمد والخطاء فيه اندفع ما قيل الضلال فقدان الطريق السوى
سواء سبقه الوجدان او لا كما فى قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
وانما عدل عن تفسيره بالعدول عن الطريق السوى عمدا او خطا لان
طلب الطريق السوى ولم يجده او قعد عن الطلب فهو ضال ولا عدول
ثمة ولا خطاء انتهى اذ عرفت دخول ما ذكره من الصورتين فى
تعريف المص ايضا فلا تعدل عما هو الحق واما قوله تعالى ووجدك
ضالا فهدى فان اريد به ضلاله فى صباه فى بعض شعاب مكة او
ضلاله بوادى تهامة عند شجر السمر او ضلاله عند مرضعته لدى
باب مكة او ضلاله فى طريق الشام حين ما خرج به ابو طالب فكل
منها مسبوق بالوجدان وان اريد به ضلاله عن الشرايع و
الحكم والاحكام فكونه ضالا عنها غافلا لعدم الاهتداء لها بالعقول
صرح بكل ما ذكرنا ايمة التفسير قوله ولة اى الضلال عرض عريض
التركيب من قبيل ظل ظليل وليل ليل فاعراد اعباله فى طول و
امتداده فانه اذا كان عرض الشئ اذا عرضا فى طلك بطوله وامتداده فالمعنى
ان للضلال امتدادا مديدا ومراتب كثيرة متفاوتة تفاوتا فاحشا كما
قال والتفاوت ما بين ادناه كارتكاب المكروهات وترك المستحبات
واقصاه الذى هو الشرك بالله العياذ بالله كثيرة بل غير متناهية
وبيانه ان الطريق الموصل الى المطلوب هو الاعتدال بين طرفى الافراط
والتفريط اعتقادا وعملا وخلقا فهو لا ينقسم فى الجهتين ولا يمكن تعدده
كالخط المستقيم الواصل بين النقطتين فانه لا يكون الا واحدا مع
ان الخطوط الواصلة بينهما عن جنبيه غير متناهية كمراتب الافراط
والتفريط عن جنبى الاعتدال الحقيقى كذلك الا ان المراتب القريبة الى
الوسط من الجانبين شبيهة بالوسط وملتبسة به كالخطوط القريبة
الى حد الوسط الى المستقيم فانه كلما بعد عن الوسط ازداد قوسا وكلما
قرب منه يتراءى مستقيما فلكون الاعتدال الحقيقى ومغمورا بين
الاطراف المتشابهة تشتبه الامر على السالك فيظن القريب
من الوسط الاعتدالى وسطا فيسلكه فيضل ولهذا قال تعالى

وان هذا

اى من العرض والطول

١١٢

هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله
قال المحشى لكون الصراط الاخروى صورة هذا الصراط فلهذا كان احد من
السيف وادق من الشعر قوله قيل المغضوب عليهم اليهود فى
بعض النسخ بالواو فيكون عطفا على ما يفهم من الكلام السابق
انهم على الاطلاق لقوله تعالى مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وهم المؤمنون ولقوله تعالى فى حق الكافرين الذين
كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا ولقوله من شرح ولكن
بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله فكانه قيل مطلق الكفرة وقيل لا بل
المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وبالجملة خص هذا القائل
المغضوب باليهود لقوله تعالى فيهم اى فى شانهم من لعنه الله وغضب
عليه والدليل على ان هذه الاية نزلت فى شان اليهود الى اخر الاية وجعل
منهم القردة والخنازير وقد اجمعوا على ان المسخ الى القردة والخنازير
لم يقع الا لليهود والضالين النصارى لقوله تعالى فى شانهم قد ضلوا
من قبل واضلوا كثيرا والدليل عليه ان ما قبل الاية ما المسيح الا
رسول قد خلت من قبله الرسل الاية ثم قال قل يا اهل الكتاب لا تغلوا
فى دينكم غير الحق بان ترفعوا عيسى من مرتبة الرسالة الى مرتبة الالوهية
ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل وقالوا عيسى بن الله واضلوا من
شايعهم فى ذلك كثيرا وعلى ما كانت الايتان تظاهر فى الدلالة على المدعى
لان الاية الاولى انما تدل على اليهود مغضوب عليهم لا على ان المغضوب
عليهم هم اليهود والمدعى هو الثانى دون الاول وكذا الاية الثانية انما
تدل على ان النصارى ضالون لا ان الضالين هم النصارى وهو
المدعى مرتضى صاحب الكشاف هذا القول حيث قال وقيل المغضوب
عليهم اليهود آه واعرض ايضا نقل القول المذكور ولكن زاد على
على الكشاف فى قوله وقد روى هذا مرفوعا ردا عليه فى تضعيفه اى
كيف يمرض القول المذكور ويقيد ضعيفا وقد ثبت انه حديث مرفوع
الى النبى صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابى حتى يكون حديثا
ضعيفا وهو ما خرجه الترمذى عن عدى بن حاتم ان النبى صلى الله
عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى
وفى مسند الامام احمد سال رجل النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول
الله من هولاء المغضوب عليهم فقال عليه السلام اليهود و
قال من هولاء الضالون فقال عليه السلام النصارى ومن قال

١ من جعل غير المغضوب عليهم ولا
الضالين بدلا من الذين انعمت
عليهم وصفة له او لا تتلك
ان الذين انعمت عليهم اعنى
المؤمنين موصوفين
بمغايرة مطلق الكفرة لا
بمغايرة اليهود والنصارى
فقط ومعلوم الضا
ان مطلق الكفرة
مغضوب وضالون
حم

فى بعض النسخ

٢ وفى بعض النسخ شانهم
بدل فيهم وهو غلط وقع
من الناسخ لان اول الاية قل هل
انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله
من لعنه الله الاية ح

هذا وهذا من منقول قول قيل فلانه لم ينظر الكشاف ولم يلتفت بينه
بين القانع فلم يا بتدا ان هذا من زيادة القانع على الكشاف رد التضعيف
وتقويته بما ضعف واعجب من هذا اعترض السيوطي على القانع في
هذا المقام حيث قال ومن العجب العجاب تضعيفه التفسير الوارد
عن النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة والتابعين واختراعه
تفسيرا برايه وجعله اياه الحجة ثم قال فكيف يجوز العدول عن الاجماع
والنص المرفوع الى قول بالرائي انتهى هذا لا يجوز حمله هذا النص المرفوع
على ظاهره الذي هو التقييد والتخصيص لانه مع كونه خلاف الاصل مخالف
بالايات الناطقة بعموم الغضب والضلال لجميع الكفار كما نقلنا سابقا
فهو محمول على انه بيان من الشارع عليه السلام كما هو الاصل في
في ذلك لشدة ظهور الغضب في اليهود والضلال في النصارى
فتفسيره بغير ما فسر به الشارع مما يحتمله اللفظ لا يكون مخالفا للنص
وقولا بالرائي ولذا قال ويتجه عليه اي يصير موجها ومقبولا و
ينبغي ويظهر على هذا التفسير المنقول عن الشارع المبني على بيان
ما هو الاصل من غير اعتبار تقييد وتخصيص اي الذي يتجه وينبغي
بناء على هذا التفسير المروي من الشارع هو هذا القول اعني
تفسير المغضوب عليهم بالعصاة والضالين بالجاهلين بالله
لان الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما
هو الاصل فقد وسع دائرة التفسير فلكل احد ان يفسره
بما يسنح ويظهر له من غير لزوم مخالفة للنص وفاعل يتجه هو قوله
ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله
وبهذا اندفع ايضا ما توهم صاحب الكشاف منشاء لتمريض القول
المذكور من عدم دلالة الايتين على المدعى لما تبين منه اي المدعى ليس حصر
المغضوب والضال على اليهود والنصارى وتقييدهما بهما والى
هذا اشار المص ايضا بترك لفظهم المذكور في المواضع في الكشاف
في قوله وقيل المغضوب عليهم هم اليهود والضالون هم النصارى
والمص ايضا لم يذكره بل قال وقيل المغضوب عليهم اليهود والضالون
النصارى فلا يرد على عبارة عدم دلالة الايتين على المدعى اذ المدعى
عليها اعني المص تصادق الوصفين مع الفرقتين والا بيان برهان
عليهما لا محال ومن الشارح من توهم ان قوله ويتجه عليه ايراد
واعترض انه يرد على هذا القائل انه حصر المغضوب عليهم باليهود

والضالين

هلاخرو
وصيعه الله
رحمهما الله

وقول يجيء

هذا النص المرفوع
لا يجوز حمله على ظاهره

بالنصارى مع عمومها بحسب المفهوم بل الاولى ان يقال المغضوب
عليهم العصاة انتهى ولا يخفى انه لا يبرح قوله ان يقال ويتوجه
ويتجه حق الارتباط كما لا يخفى عن البصير تنبيه هذا في الحقيقة ايرادا
على الحديث المرفوع ولا يقدم عليه عاقل على ان كلمة عليه غير موجودة
في بعض النسخ وح يتعين ما ذكرنا ولا يصلح حمله على الايراد وايضا
اصل هذا الكلام للامام الرازي في التفسير الكبير وعبارته صريحة في انه
تغيير على هذا الايراد على القول المذكور وعبارته هذه ما الحكم في جعل المقبولين
طائفة واحدة وهم الذين انعم الله واكرد وجعل فرقتين المغضوب عليهم
والضالين والجواب ان الذين كملت عليهم النعم هم الذين جمعوا بين
المعرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل فهؤلاء المرادون بقوله انعمت عليهم
فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه
وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
انتهى وقوله لان المنعم عليه دليل لقوله يتجه الى اخره اي وجه كون القول
المذكور موجها هو ان المنعم عليه المستفاد من الذين انعمت عليهم
من وقع على بناء المجهول اي جعل موفقا للجمع بين معرفة الحق
اي العقايد الثابتة في نفس الامر المطابقة للواقع وقوله لذاته
متعلق بالمعرفة والضمير للحق يعني ان معرفة العقايد الحق و
التصديق بها انما يقصد لذاتها لانها الكمال في جليل العلم
وقوله والخير عطف على الحق والمراد به الاحكام العملية المتعلقة
بالخيرات التي هي الاعمال الصالحة للعمل به اي لاجل العمل فان
غاية العلم بالاحكام المتعلقة بالعمل سوى العمل بخلاف العلم بالاحكام
المتعلقة بالعقايد الحقة فان الغرض من التصديق بوجود الصانع
وتوحيده وساير الصفات العلى هو حصول هذه التصديقات
انفسها واما المقصود من معرفة وجوب الصلوة والزكوة سوى العمل
اي ايقاع هذه الافعال الواجبة ومن ههنا قيل لنا ان نعلم لنعلم
ولنا ان نعلم لنعمل في الاول اشارة الى الاعتقادات والثاني
الى العمليات وقيل في حل هذا المقام ان قوله لذاته متعلق
بالحق فان الله هو الثابت لذاته بخلاف ما سواه فانه الحق
لكن لا لذاته بل بامداد الذي سوى الحق لذاته وان الخير هو ما سواه
من الخلق الاعيان والاكوان بانفسهم واوصافهم وافعالهم

مولانا سعيد
حنيفة المسلم

ومرابتهم فانه خير للعمل لا لذاته فانه معدوم محض ما شم رائحة الوجود
لان الوجود خير محض كما ان العدم شر محض انتهى كلامه وفي
هذا الكلام كما خير فيه لا لذاته ولا للعمل به اما اولا فلان ما سيذكره
المصنف من قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال لا يناسب
الحق بالمعنى الذي ذكره واما ثانيا فلان قوله للعمل به متعلق
بالمعرفة فلا بد ان يكون مقابله اعني قوله لذاته ايضا متعلقا بها
وهو جعله متعلقا بالحق واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالخير
ما سوى الله من الاعيان والاكوان وقد ذكر ان المراد بالحق هو
الله تعالى كرجع المعنى الى ان المنعم عليه من وقع له الجمع بين معرفة
الصانع ومعرفة المصنوعات للعمل بها وهذا مما يلوح عليه
اثر الاهمال واما رابعا فلان الصوفية يثبتون للاشياء تعينا
علميا ويسمون الاشياء بتلك الاعتبارات اعيانا ثابتة ويقولون
الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود لا ان الاعيان الخارجية
الموجودة في الخارج ما شمت رائحة الوجود واما خامسا
فلان قولهم الوجود خير والعدم شر مقدمة اقناعية ما صححوها
ببرهان بل قنعوا فيها بالمثال صرح به في شرح التجريد وبالجملة
ما ذكره هذا القائل هنا كلام قال عن التحصيل وقوله مكانه متقابله (?)
متفرع على ما قبله اي لما كان المنعم عليه من كان موفقا للجمع المذكور
فالمقابل له ح من اختل احدى قوتيه وقوله العاقلة والعاملة
بدل من القوتين والمراد بالقوة العاقلة ما يسمى قوة نظرية ايضا
ما يتعلق بتأثر النفس عما فوقها من المبادي العالية و
يستفيض منها العلوم النظرية وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة
الحق لذاته واما العاملة وتسمى قوة عملية ايضا فهي التي تؤثر بها
فيما تحتها من الابدان وتتصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار
تهذيب الظاهر بالشرائع النبوية والباطن بالاخلاق المرضية
وهو الذي اشار اليه بقوله والخير للعمل به وما قيل ان العاملة هي
التي معرفة الخير للعمل به فناشئ من عدم اعمال العاقلة فان اثر
العاملة هو العمل فقط واما المعرفة الخير فهي ايضا من
اثر العاقلة ولذلك قيل القوة العملية مستمدة من القوة النظرية
صرح به في حاشية المطالع ولما كان الاخلال بالعمل مع العلم
اقبح من الاخلال به مع الجهل كما قال عليه السلام ويل للجاهل

مرة

مرة وللعالم سبعين مرة قدم الاخلال باعتبار القوة العاملة
فقال والمخل بالعمل اي التارك للعمل الذي كان حظه المغضوب ومن
معرفة الخير كتارك الصلوة العالم بوجوبها فاسق اي
خارج عن حدود الله تعالى وعن دائرة الحكم والمصالح التي
حدها الله وعينها لنظام العالم ومصالح العباد وقوله مغضوب
عليه خبر لقوله تعالى في حق القاتل عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وموضع الاستشهاد
وهو قوله وغضب الله عليه ولذا اقتصر عليه والمخل بالعلم اي تارك
العلم بما يجب ان يعلم وان عاملا وعابدا جاهل بالحق ضال عن
الطريق المستقيم اذ لا واسطة بين الحق والضلال لقوله تعالى
فماذا بعد الحق الا الضلال فالمخل بالقوتين معا فاسق مغضوب
عليه وجاهل ضال فينتج من المقدمات ان المغضوب عليهم
هم العصاة مطلقا والضالين هم الجاهلون بالله لا ان
اليهود من بين العصاة لمزيد استحقاقهم للغضب و
النصارى من بين الجاهلين لمزيد اختصاصهم بالضلال
صار كانهم لا مغضوب ولا ضال سواهما فلذا خصهما
الشارع بالذكر في تفسير المغضوب عليهم والضالين
بطريق الاكتفاء بالاصل لا للتقييد والتخصيص كما عرفت
قوله وقرئ ولا الضألين بالهمزة المفتوحة المبدلة عن
الالف بعد الضاد لكون الالف اخت الهمزة وهذه القراءة ليست
مختصة بواحد من القراء كما يوهم قول صاحب الكشاف وقرأ ايوب
السختياني ولا الضألين بالهمزة بل هذه على لغة من جد اي اجتهد
اجتهادا تاما في الهرب من التقاء الساكنين ولم يجوزه اصلا
وان كان على حده بان يكون الاول حرف مد والثاني حرفا مشددا والمفهوم
من كلام ابي البقاء ان هذه قبلية لانه قال هذه لغة فاشية في العرب في كل
الف وقع بعدها حرف مشدد ويخالفه ما نقل عن صاحب القاموس
من الذي نقل عليه صاحب النحو بين ان ذلك لا يقاس عليه لانه لم يكثر
وانما سمع من الفاظ منها داب وشابة ولما كان لفظ امين يقرأ
في خاتمة الفاتحة وان لم يكن جزءا منها تصدى المفسرون لتفسيره
وتحقيق معناه وبيان وزنه ولغاته ووجه كون ختم السورة
به مسنونا فاقتفى اثرهم فقال امين اي هذا اللفظ اسم

الفعل الذي هو استجب وفي الكشاف امين صوت سمي به
الفعل الذي هو استجب والمصنف عدل عن صوت الى الاسم لان المتبادر
منه انه من الاصوات الجنبية او من اسماء الافعال المنقولة عن
المصادر التي كانت في الاصل اصواتا كعه وليس امين منهما
في شئ فلا بد من ارتكاب تكلف في اطلاق الصوت عليه بان يقال
انه من قبيل اطلاق العام وارادة الخاص بان يراد من الصوت
اللفظ كما فعله قدس سره ثم احتاج الى بيان وجه اختياره على
اللفظ ولا تطول الكلام بنقله وايضا غير اسلوب الكشاف فانه
قال سمي الفعل والمصنف قال اسم الفعل لان المتبادر من قولنا
سمي به فلان انه علم له ولم يرض الرضي بكون اسماء الافعال اعلاما
لالفاظ الافعال قال وليس ما قال بعضهم ان صه مثلا اسم للفظ
اسكت الذي هو دال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه
بشئ اذ العربي القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت
وربما لم يسمعه اصلا ولهذا قال ابن الحاجب فهو كان بمعنى الامر او الماضي
ولم يقل ما كان مدلوله الامر والماضي انتهى لكن المتبادر من عبارة
المصنف ما ذهب اليه بعض النحاة من ان اسماء الافعال موضوعة
لصيغ الافعال بان يكون معنى امين مثلا لفظ استجب مرادا به
معناه وهو طلب الاجابة فيكون مدلوله لفظا غير مقترن بزمان
وان كان مدلول ذلك اللفظ مقترنا به فبهذا الاعتبار صح كون اسماء
وان استفدنا منها معاني الافعال وهذا وان كان مناسبا لتسميتها
اسماء الافعال الا انه يرد عليه ما اورده الرضي من ان هذه الاسماء
اذا اطلقت لا يخطر بالبال الفاظ الافعال معانيها فالحق ما ذهب
اليه ابن الحاجب من انها موضوعة لمعاني الافعال فكان حقها ان
تعد من اصناف الفعل كما فعله المنطقيون الا ان الذي حملهم على ان
قالوا ان هذه الكلمات ليست بافعال مع ما ديتها معاني الافعال
امر لفظي وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تتصرف
تصرفها ويدخل اللام في بعضها والتنوين في بعضها صرح به
الرضي وقال بعض النحاة انها اسماء للمصادر السادة مسده
افعالها فصه مثلا معناه سكوتك بالنصب اي اسكت سكوتك
فهي بمعنى المصدر لا الافعال ومن ثمه كانت اسماء والقول
بانها اسما للافعال حقيقة لمعناها مفتقر للمسافة ويؤيد هذا

القول

القول نص الزجاج على ان امين كلمة موضوعة موضع الاستجابة كصه
موضع السكوت الا انه يشكل علة بنائها على هذا القول وقال الرضي
واما امين فقيل سرياني وليس الا من اوزان العجمية كقابيل و
هابيل بمعنى افعل على ما فسره النبي صلى الله عليه وسلم حين سأل
ابن عباس وبني على الفتح وخفف بحذف الالف فيقال امين على وزن
كريم ولا منع ان يقال اصل القصر ثم مد فيكون عربيا مصدرا في
الاصل كالنذير والنكير وقوله وعن ابن عباس رضي الله عنهما سألت
رسول صلى الله عليه وسلم عن معناه اي معنى امين فقال افعل دليلا
لكونه اسما لفعل استجب فان قلت فالدليل لا يوافق الدعوى قلت
حاصل جميع صيغ الامر هو افعل وانه المفهوم العام لها فان استجب
معناه افعل الاجابة واضرب معناه افعل الضرب وانصر معناه
افعل وهكذا فهو تفسير بالحاصل قصرا للمسافة فهو من جملة جوامع
الكلم ولما كانت اسماء الافعال من قبيل المبنيات لمشابهتها فعل الماضي
والامر كان عد امين منها متضمنا للقول بانه مبني لتلك المشابهة
فلذا لم يتعرض لعلة بنائه ولكن لما كان الاصل في البناء السكون احتيج
الى بيان وجه بنائه على الحركة الخاصة فلذلك قال وبني على الفتح كاين
ممن قال لم يتعرض لعلة اصل البناء للظهور لانه صوت بمعنى الامر
واقع موقعه فقد اعتبر بما وقع في الكشاف من انه صوت سمي به الفعل
وقد عرفت ما فيه وان المصنف عدل عنه لعدم كونه صوتا ثم انه بين وجه
بنائه على الفتح بقوله لالتقاء الساكنين وهو بظاهره انما يقتضي البناء
على مطلق الحركة لا على خصوصية الفتح وهو المدعى فتوجيهه ان يقال
لو لم يبن على الفتح لتعين ان يبنى على السكون اذ لا مجال لبنائه
على الكسر للزوم وقوع الياء بين الكسرتين ولا على الضم ايضا
للزوم الانتقال من الياء المكسورة ما قبلها الى الضمة وكلاهما في غاية
الثقل فتعين البناء على السكون فيلزم التقاء الساكنين فقوله
لالتقاء الساكنين معناه للزوم هذا المحذور على تقدير عدم
البناء على الفتح لتعين السكون ح قيل في زيادة لفظ كاين
اشارة صريحة الى ان فتح لاجل الياء فلو كسر يبقى بين الكسرتين
ولو ضم لثقل فلا يمكن الا الفتح وانت خبير بان اين لو كسر لا
يبقى الياء بين الكسرتين والفتح البناء على الضم ليس في غاية الثقل
مطلق لوقوعه في الفاظ كثيرة كحيث وقبل وبعد بلا ثقل

هو لانا صبغة الله

هو لانا صبغة الله

هو الانتقال من الياء المكسورة ما قبلها الى الفتح فقوله كاين لمجرد
التنظير لكونه مبنيا على الفتح وليس فيه اشارة الى ما ذكره فضلا ان تكون
تلك الاشارة صريحة ثم انه شرع في بيان ما جاء فيه من اللغات فقال
وجاء فيه لغتان الاولى مد الفه للاشباع ورفع الصوت بالدعا
فوزنه فعيل لا افعيل ولا فاعيل ولا افعيل لانها ليست من اوزان
العربية الا ان يكون سريانيا كشاهين واللغة الثانية قصرها
فوزنه فعيل لا محالة وقيل مقرب هميين واحر لغة قصر الالف مع الثاني
الاصل لانه يلغى ح عربيا على هو مقتضى جعله من اسماء الافعال
لان المد اكثر استعمالا فيترجح على ما هو اقل استعمالا ولو كان اصلا
مع انه حكم بعضهم بان القصر ليس بمعروف ولم يجي الا لضرورة الشعر
وعلى كلتا اللغتين فالميم مخففة حتى قال في الصحاح وتشديد الميم
خطاء ومعناه كذلك فليكن لكن في القاموس وامين بالمد والقصر وقد
يشدد الممدود ويمال ايضا عن الواحدي في البسيط اسم من اسماء
الله تعالى ومعناه اللهم استجب وكذلك فليكن او كذلك فليكن وكذلك
فافعل انتهى ما في القاموس وروى عن الحسن وجعفر الصادق جواز
تشديد الميم مع المد فهو بالصلوة العامة عن الفساد فلا يكون
ح اسم فعل بمعنى استجب بل يكون جمع امة بالمدفاعل من ام بمعنى
قصد كما في قوله تعالى امين بيت الحرام بمعنى قاصدين فيكون
نصبه على الحال من مفعول اهدنا اى نطلب منك الهداية قاصدين
اجابتك بطلبتنا تدبر ثم انه اورد لكل من لغتي المد والقصر شاهدا
فقال مستشهدا اولا لجي مد الفه قال اى المجنون العامري المشهور
لحب ليلى روى انه لما امره ابوه حين قدم مكة ان يتشبث باستار
الكعبة ويسال الله الخلا من حب ليلى اخذ بحلقة الباب فقال
اللهم من على بليلى فضربه ابوه فبكى قايلا يا رب لا تسلبني حبها
ابدا ويرحم الله عبدا قال امينا بمد الالف وروى انه لما
انشد هذا البيت بكى ابوه وقال امينا فخلاه وسبيله ولم
يمنعه بعد عن حبها ثم قال مستشهدا لجي قصر الفه وقال اخر
اى غير الاول تباعد عنى فطحل اذ دعوته امين فزاد الله
ما بيننا بعدا فامين بقصر الالف متعلق بقوله فزاد الله قدم
للوزن وقيل للاهتمام بالاجابة وفطحل على وزن جعفر اسم

رجل

اسم رجل وقوله وليس امين من القران للرد على من زعم انه من القران
وللتاكيد هذا الرد قيده بقوله وفاقا بمعنى ان عدم قرانيته مما اتفق فيه
الامة وصار مجمعا عليه حتى قالوا بارتداد من قال بقرانيته لانه لم يكتب
في الامام ولم ينقل احد من القرون من الصحابة والتابعين انه من القران
وبما اوحت المبالغة في نفي كونه قرانا انه لا يسن بل لا يجوز ذكره
في خاتم السورة ذفعه بقوله لكن يسن ختم قراءة السورة اى سورة
الفاتحة ثم لم يجوزوا كتابته ايضا في المصاحف وقالوا انها بدعة
ولما كان القول ختم السورة به سنة مخالفا للقياس استدل عليه
بالنص فقال عليه السلام علمني جبرئيل وفي الكشاف موافق
لكتب الحديث لقنني بدل علمني وهذا الحديث رواه البيهقي و
غيره وقوله امين مفعول ثان لعلمني اى علمني جبرئيل ان اقول
امين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقوله وقال انه كالختم على
الكتاب اى المكتوب يحتمل ان يكون عطفا بحسب المعنى على قوله لقوله
عليه السلام اذ معناه لانه قال عليه السلام فحاصل المعنى لانه
قال النبي عليه السلام علمني جبرئيل الحديث وقال ايضا عليه السلام
في حديث اخر انه كالختم الى اخره فيكون فضمير قال راجعا اليه عليه
السلام ويحتمل ان يكون عطفا على علمني داخلا معه تحت مقول
قوله عليه السلام فضمير قال ح يرجع الى جبرئيل اى علمني جبرئيل
وقال جبرئيل ايضا كذا فيكون المحكي مجموع قول جبرئيل وقوله معا تدبر
وقوله وفي معناه اى معنى الحديث المنقول عن النبي عليه السلام او
جبرئيل عليه السلام من كونه كالختم على الكتاب قول علي رضي الله عنه
امين خاتم رب العالمين ختم به دعا عبده فهذا كالتفسير لذلك
الحديث ولهذا قال وفي معناه واعلم ان ما نقل عن علي بدل على ان
الختم من جانب رب العالمين ويوافقه ما روي عن ابي هريرة مرفوعا
امين خاتم رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وكذا ما روي
عن كعب الاحبار انه قال امين خاتم رب العالمين يختم به
دعاء عبده المؤمن فوجه الشبه بينه وبين ختم الكتاب انه كما ان
من عظم شانه اذا وقع كتاب احد من فكل او محضر ووضع عليه
خاتم يصير ذلك لنفاذه وقبوله كذلك امين اذا قاله العبد بعد
الدعاء كانه توقيع من رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده
الراجين هو اى قبول فوق هذا القبول واما ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم

١ سبب ح

قال لرجل قد اتّح من سواله اوجب ان ختم فقيل باى شئ قال بامين
وكذا ما روى فى حديث آخر اذا احدكم بدعاء فليختم بآمين فان آمين
فى الدعاء مثل الطابع فى الصحيفة فيدل على ان الختم من جانب الداعى
فوجه الشبه كما ان اعمارضات والتذاكير المرسلة الى احد انما تحفظ وتعتبر
وتعتمد بها اذا كان عليه ختم المرسل كذلك تذكره دعاء العبد اى
المكاتب اذا كانت مختومة بآمين يكون وزن عند رب العالمين
لدلالتها على انها دعاء صدرت عن توجه صادق ورجاء واثق
الى استجابة الله عز وجل فيكون ادعى للاجابة وقد يقال وجه كونه
كالختم انه يمنع الدعاء عن فساد الخيبة كما يمنع الكتاب عن فساد
التغير او ظهور ما فيه لغير اهليه اقول هذا انما يناسب ختم
الباب والعترة وغيرهما من الظروف والاوانى بنحو الطين والشمعة
وساير الطلايا ولو بطبع الخاتم وهو احد معانى الختم من القاموس ومنه
قوله تعالى ويسقون من رحيق مختوم ختامه مسك قال المفسرون اوانيه
بالمسك مكان الطين لكن لا يلايم الكتاب لانه انما يقال ختم الكتاب اى
المكتوب اذا وضع عليه خاتمه ورسم فيه نقشه فلا يلايم لهذا فهو ما
ما ذكرنا واعلم انهم اختلفوا فى ان الامام هل يقول آمين فى خاتمة
الفاتحة ويجهر به فى الجهرية او لا يقوله اصلا او يقوله ويخفيه فعند
الشافعى رحمه الله يقوله الامام فى كل صلوة ويجهر به فى الجهرية كما روى
عن وائل بالهمزة كقائل بن حجر بتقديم المهملة المضمومة ثم الجيم
الساكنة ثم الراء المهملة انه عليه السلام كان اذا قرأ ولا الضالين
قال آمين ورفع بها صوته اى فيها يجهر به وهذا الحديث وان
رواه الدارقطنى وابن حبان وصححاه الا ان الائمة الحنفية يحملونه
على تعليم الاصحاب وروى عن ابى حنيفة رحمه الله انه لا يقوله
الامام اصلا لانه الداعى ولان قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال
ولا الضالين فقولوا آمين قسمة فينافى الشركة واليه ذهب مالك
وعن الحسن ايضا مثله لكن هذه الرواية عن ابى حنيفة رحمه الله غير
مشهورة والمشهور عنه انه اى الامام يقوله لان حديث تامين
الامام مما اتفق عليه الشيخان وصحح غيرهما ايضا الا انه لا يجهر به
فى الجهرية بل يخفيه مطلقا لانه ذكر فلا يجهر به كساير الاذكار
كما رواه اى روى الاخفاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم عبد الله

بن مغفل

بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول
من التفعيل وانس بن مالك كذا فى التيسير قال كما اخرجه عن واحد منهما
واما المأموم فيؤمن معه اى مع تامين الامام باتفاق من الحنفية والشافعية
واما الخلاف فى الجهر والاخفاء فعند الشافعية بالجهر فى الجهرية و
عند الحنفية بالاخفاء فى الجميع وقوله لقوله عليه الصلوة والسلام
دليل للقدر المشترك بين الفريقين من ان المأموم يؤمن مع الامام
اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين قيل هذا الحديث انما
يدل على تامين المأموم فقط كما سبق من قسمة منافية للشركة
فلا يوافق دليل على الدعوى التى هى معيته تامينهما واجيب بان
تامين الامام قد علم مما سبق ومما اتفق عليه الشيخان فيلزم مقارنة
التامينين ولا يخفى ما فيه من التكلف واقول الحق انه يطيب بقوله عليه
السلام فقولوا آمين والمأموم جميعا والمعنى ايها المصلون اذا
قال الامام من بينكم ولا الضالين فقولوا جميعا اماما كنتم آمين
ويؤيد هذا المعنى قوله فان الملائكة تقول من ذلك الوقت آمين
فمن وافقه تامينه تامين الملائكة بان صادفا وقت واحد
غفر له ما تقدم من ذنبه فان التعليل بان الموافقة تسبب
وتقتضى اى مغفرة الذنب ترغيب وحث ينبغى ان يعم الامام
الامام والمأموم جميعا ولا يحرم الامام عن نيل هذه الفضيلة على
انه وقع فى اكثر النسخ بعد قوله فان الملائكة يقولون آمين زيادة
وهى وان الامام يقول آمين وهو الموافق لما فى التيسير ومطالع
معالم التنزيل فيتم التقريب ويوافق الدليل الدعوى لانه جملة
حالية لا يحتاج بها الافادة المعية المطلوبة فلا تغفل واعلم ان
عادة المفسر قد جرت فى هذا الكتاب ببيان فضايل كل سورة
ترغيبا على تلاوتها واكثر المفسرين اوردوها فى اوايل السورة
حثا على مطالعة تفسيرها والمفسر يؤخرها تبعا للشيخ
الكشاف نظرا الى انها اوصاف محققة لها تتأخر عن موصوف
كذا نقل عن صاحب الكشاف فقول وعن ابى هريرة رضى الله
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابى بن كعب الا
اخبرك بسورة لم تنزل فى التورية والانجيل والقرآن
مثلها قلت بلى يا رسول الله فقرأ الفاتحة فضيلة
سورة الفاتحة قال قدس سره هذا حديث صحيح وقول

يريد الامام النووى
صاحب الروضة
مدحه

بعض المحدثين انه من الموضوع الاحاديث المروية عن ابي بن
كعب في فضايل السورة ارادبها اكثرها قال الصغاني وضعها
رجل من عبادان فاعتذر بان الناس قد اشتغلوا بالاشعار وفقه
ابي حنيفة رحمه الله وغير ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم
اردت ان ارغبهم فيه انتهى وقوله لم تنزل قال قدس سره
انث الفعل المسند الى المثل لاكتسابه التانيث واضيف
اليه اولانه اريد به سورة احزب مماثلها في الفضيلة انتهى
اقول اكتساب التانيث من المضاف اليه نظايره في القرآن منها
قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها
ومنه قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها فيمن قرا تنفع بالتاء
صرح به المص في تفسيرهما مما قال الراضي من ان المضاف انما
يكتسب التانيث من المضاف اليه اذا صح حذف المضاف
واسناد الفعل الى المضاف اليه كما في قولك سقطت بعض
اصابعه اذ يصح ان يقال سقطت اصابعه بمعناه فهو شرط
لوجوب الاكتساب لا لجوازه ولم يذكر الزبور قيل اما لانه لم يكن
ح متلوا كتلاوة الكتب الثلث واما لانه تابع للتورية واما
لانه يفهم بطريق دلالة النص لان مثلها اذا لم ينزل فيهما
فبالاولى ان لا ينزل فيه لظهور كونها اشرف منه واعلم
ان صاحب الكشاف لم يصرح باسم الراوي حيث قال عنه
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لابي الا اخبرك بسورة
لم تنزل في التورية والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول
الله واورد عليه ان الذي يقتضيه سياق الكلام ان يقال قال
بلى يا رسول الله اي قال ابي ذلك في جوابه وقال العلامة التفتازاني
في الجواب فيه حذف اي قال ابي قلت بلى ورده قدس سره بان
فساده بين اقول لانه يصير المعنى ح قال ابي في جوابه عليه السلام
قلت بلى مع ان الذي قاله في الجواب هو لفظ بلى فقط دون
مجموع قوله قلت بلى وهو ظاهر ثم اجاب قدس سره بان التقدير
عن ابي انه قال قلت بلى فكانه لما ذكر انه روى عنه عليه السلام
كذا سئل ماذا روى عن ابي فاجاب بانه روى عنه انه قال
قلت بلى لكنه اقتصر في العبارة وغاية ما نصحح عبارة الكشاف
يحتاج الى تكلف تقديره كثير عدل المص فيها وصرح باسم الراوي

حيث

حيث
قال عن ابي هريرة الخ لئلا يرد عليه ما يرد على عبارة الكشاف
لان الظاهر ح ان ابا هريرة هو الذي اجاب بقوله بلى يا رسول
الله شوقا الى بيان صلى الله عليه وسلم وان كان المخاطب
ابيا لعلمه بان المخاطب له عليه السلام في مثله متعين فيصير
حاصل الكلام انه روي عن ابي هريرة ان رسول الله عليه السلام
لما قال لابي الا اخبرك الخ بادرت الى الجواب وقلت
بلى يا رسول الله وهذا الكلام منتظم لا يرد عليه شيء واكثر
شارح الكشاف لم يفرقوا بين عبارة الكشاف والقاضي و
لم يتنبهوا العدول المص عن عبارة الكشاف زعما منهم
ان مقصود المص ان ابا هريرة يروي ما وقع في مجلس النبي عليه
السلام من المكالمة بينه وبين ابي فالسياق ان يقول قال بدل قلت
اقول فعلى ما زعموا لا يكون لعدول المص عن عبارة الكشاف
فايدة بل زيادة نكتة في طنبور الايراد لانه يرد عليه ما لا يندفع
بما ذكره قدس سره ايضا اذ رواية ابي هريرة ح يكون قاصرة
عن افادة المقصود وهو ظاهر والواقع في بعض نسخ القاضي
لفظ قال بدل قلت فكانه من تصرف الناسخين لدفع هذا
الاشكال عنه والا فالشراح كلهم تكلموا لفظ قلت واوردوا
عليه ان الظاهر كان ان يقول قال وقوله قال اي قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من جواب قايل بلى فاتحة الكتاب اي السورة
التي لم تنزل مثلها في الكتب الالهية هي سورة الكتاب وقوله
انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيت اشارة الى
تفسير قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم في الحديث الشريف مرفوع على انه معطوف على قوله
السبع المثاني وقوله الذي اوتيته بضم التاء صفة له فيلزم
كون القرآن العظيم ايضا خبرا لانها محمولا على الفاتحة وهذا
يستلزم ان يكون المراد بالقرآن العظيم في الآية ايضا الفاتحة
لكن الرحلة المص قال في تفسير الآية ان اريد بالسبع المثاني
الآيات او السورة فمن عطف الكل على البعض او العام على الخاص
وان اريد به الاسباع فمن عطف احد الوصفين على الآخر انتهى
اقول ففي هذا الحديث اشارة الى توجيه آخر في الآية بان يراد
بالقرآن العظيم ايضا الفاتحة بناء على ان الفاتحة ام القرآن

للسيد
واعراده عن عصمتهم الشرواني
وعصام الدين فمن يتكلم
منه دام ظله سلمه الله

عطف القرآن العظيم بالنصب
على قوله سبعا من المثاني
منه
عفي عنه

صبغة الله

وبمحالة فكانه القرآن كله ويكون العطف ايضا من عطف احد
الوصفين على الآخر فاتباع جوامع الكلم سوالاولى فقيل عاكان
في هذا العطف بيان شرف الفاتحة على اتم الوجه حيث جعلها المقصود
الاصلي وجعل القرآن تابعا لها اورد صلى الله عليه وسلم بدل سورة
الفاتحة هذا الكلام بيان شرف الفاتحة بانها متبوعة القرآن العظيم
كما في الآية ولم يلزم منه ان يكون القرآن محمولا عليها كما لا يخفى فقائل
ثم انه لو كان القرآن محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كالسبع المثاني
ولم يصرح احد بان القرآن من اسماء الفاتحة بل عد السبع المثاني من
اسمائها دون القرآن اول دليل على ان القرآن ليس من اسمائها
لانه لو كان من اسمائها لعدوه منها عند عد السبع المثاني منها
لكونهما في آية واحدة انتهى كلامه اقول لا نزاع في ان القرآن العظيم
ليس من اسماء الفاتحة الا ان عطف القرآن العظيم في الحديث
بالرفع على السبع المثاني المحمول على الفاتحة يستلزم استلزاما
بينا كونه ايضا محمولا على الفاتحة اذ المعطوف على المحمول محمول
كما لا يخفى وبيان شرف الفاتحة بجعلها متبوعة للقرآن العظيم كما
في الآية لا ينافي كون القرآن محمولا عليها لان ذلك البيان يحصل
بمجرد العطف المفيد لمتبوعية المعطوف عليه والتحقيق انه لا يلزم
من ذلك كونه من اسمائها لان حمل الشيء لا يستلزم ان يكون
اللفظ الدال على المحمول من اسماء الموضوع والا لكان الحيوان و
الجسم والجوهر والضاحك والكاتب والماشي وغير ذلك مما
يحمل على الانسان من اسماء الانسان كما ان الغضنفر
والليث والقسورة من اسماء الاسد ولا يتفوه به عاقل و
السر فيه ان اسم الشيء ما وضع لذلك الشيء فاذا تعدد كما في الالفاظ
المترادفة يكون كل منها من اسماء ذلك الشيء ومجرد الحمل
لا يستلزم الوضع وقوله لو كان القرآن محمولا على الفاتحة
لكان من اسمائها كلمة حق قائلها ومن وراءه منع قوي ثم
ان قوله اورد صلى الله عليه وسلم بدل سورة الفاتحة هذا الكلام
مما لا يظهر له كثير معنى فتأمل وقوله وعن ابن عباس رواه
مسلم لكنه بلفظ آخر وقوله قال اي قال ابن عباس بينا
اصله بين فاشبعت فتحة النون فتولدت منها الالف فصار
بينا وفيه بينما زيد قبل الالف ميم فيقال بينما واياما كان
يضاف

ولما ما كان يضاف الى جملة اسمية بعدها بتقدير الظرف فقوله
رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتداء خبره محذوف اي بين اوقات
رسول الله عليه السلام جالسا او كاين بينما اذ اتاه ملك من
الملائكة غير جبرئيل لان لفظ مسلم بينا جبرئيل عند النبي صلى الله
عليه وسلم اذ سمع نقيضا مرفوعة فرفع راسه فقال هذا
باب من السماء فتح لم يفتح قط الا اليوم فنزل منه ملك
فقال هذا ملك نزل الى الارض لم ينزل قط الا اليوم فسلم
فقال ابشر بنورين الحديث والنقيض بالنون والقاف والياء
الاخيرة والضاد المعجمة صوت كصوت الباب اذا فتح
ومعنى ابشر من البشارة وقوله بنورين اي بامرين باطنهما
نور حكمه يتلالاء في قلب العارف وبنوره فان العلم وما هو
حكمة فهو في موطن المثال والملكوت نور كما ان الجهل وما
هو بدعة فهو في ذلك الموطن ظلمة ولذا يقول المنافقون و
المنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم و
قوله اوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك يعني ان ذينك النورين
مما خصك الله تعالى واصطفيك بهما من بين الانبياء والمرسلين
احدهما فاتحة الكتاب اي هذه السورة بتمامها والنور
الآخر خواتيم سورة البقرة من قوله امن الرسول الى آخر السورة
وقيل سميا نورين لان جميع الحروف النورانية على ما ذكروا موجوده
فيهما وهي الحروف المقطعة التي في اوايل السورة القرآنية وهي
اربعة عشر حرفا بعد طرح المكررات وقوله لن تقرا حرفا منهما اي
من ذينك النورين والمخاطب وان كان هو النبي صلى الله عليه
وسلم بحسب الظاهر لكنه بحسب الحقيقة عام لجميع الامة
ومعنى قوله الا اعطيته ثوابا لاجل قراءة ذلك الحرف
سوى الثواب الذي اعطيت لاجل قراءة كلماتهما المؤلفة
منهما وسورت اعطيت لاجل قراءة مجموع كل واحد منهما
فلا يرد ان هذا مشترك بين جميع القرآن فان جميعه
بحيث لن تقرا حرفا منه الا اعطيت ثواب ذلك الحرف
لانا نقول نعم لكن في ضمن ثواب المجموع وقيل اي
اعطيت بقراءته من القرآن الثواب الجزيل لا يحسبه
الا الله ولن تدعوا بحرف منهما فيه الدعاء نحو اهدنا

مولانا شيخ زاده

واعف عنا واغفر لنا الاجيت ورد بان هذا تخصيص بلا حاجة وتعميم
بلا طائل لان الغرض وجه اختصاصها من بين جميع القرآن وهو
لا يحصل بما ذكر لاشتراك غيرهما فيه فالضمير في اعطيته راجع
الى حرفا والمعنى لما اعطيت ذلك الحرف المفرد يتصرف به في ملك الله

مولانا صبغة الله

كما نشاء اذ ليس الملك الا مظاهر الاسماء ومتصرف الحروف العاليات
التي هي الملائكة المسماة بها فلو فرض تعلق القراءة بالحروف التي
هي غير النورانية اعطى تلك الحروف ايضا فيكون متصرفا بها في جميع
العالم كل خيرا وشرا وهذا المعنى هو المقصود انتهى اقول اذا كان تعلق
القراءة بالحروف مطلق موجبا لاعطاء تلك الحروف المفضي الى التصرف بها
كما اعترف به لم يكن لاختصاصهما وجه من بين جميع القرآن لاشتراك
الكافية وكون جميع الحروف النورانية موجودة فيهما لا يصلح وجها للتخصيص
لان السور الطوال يوجد فيها جميع الحروف نورانية وغير نورانية فيتصرف
بقراءتها في جميع العالم كل كما اعترف به ولا شك ان هذا اعلى من التصرف
في مظاهر الحروف النورانية خيرا الا ان كل ما هو شر فهو متضمن لخير كثير
على ما تقرر في محله قوله وعن حذيفة بن اليمان اخرجه الثعلبي
باسناد في رواية قدح فان الشيخ ولي الدين العراقي قال في سنده
احمد بن عبد الله ومامون بن احمد الهروي وهما كذابان وهذا حديث
من وضع احدهما فهو موضوع وبالجملة المروي عن حذيفة ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال ان القوم قوما من الاقوام ليبعث الله عليهم
لشوم معاصيهم الجالبة لحلول غضب الله عليهم العذاب الذي استحقوه
حتما اي واجبا اوجبه على نفسه لاغضابهم اياه مقضيا اي تعلق به قضاء الله
في الازل وقدره ينظر في اللوح فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب بضم
الكاف وتشديد التاء جمع كاتب وقد يطلق على المكتب ايضا وهو المراد
ههنا كذا افاده قدس سره ويوافقه ما في الصحاح الكتاب والمكتب
واحد لكن خطاه صاحب القاموس حيث قال الكتاب كرمان الكاتب
والمكتب كمقعد موضع التعليم وقول الجوهري الكتاب والمكتب واحد
غلط والجمع كتاتيب وسهم صغير مدور الرأس يتعلم به الصبي
الرمي وجمع كاتب انتهى فهو على ما في القاموس جمع كرمان او جمع كاتب
فقد تتبع صاحب القاموس في هذه التخطئة المترد خطاء الاطلاق على
المكتب لكن قال قدس سره ورد تخطئة المبرد بنقل الليث اياه فاما ان

يكون

ان يكون حقيقة بالاشتراك او مجازا لانه موضع الكتاب بمعنى الكتبة جمع كاتب و
قوله الحمد لله منصوب المحل على انه مفعول يقرأ الصبي من صبيانهم هذه السورة
الكريمة في المكتب فيسمعه الله بسمع قبول واجابة عن ذلك الصبي المعصوم
فيرفع الله تعالى اي يؤخر عنهم بذلك اي بسبب ذلك المقروء قوله العذاب
منصوب على انه مفعول يرفع اي يرفع ذلك العذاب المحتوم المقضي عن
ذلك القوم ببركة قراءة ذلك الصبي هذه السورة في المكتب قوله اربعين
سنة ظرف يرفع اي لا يرفع ذلك العذاب راسا بل يؤخر هذه المدة ثم يحل
عليهم ليقضي الله كان مفعولا ففيه اشارة الى ان القضاء المحتوم لا يقبل
التغيير ولا التبديل اذا اراد لقضائه والتاخير الى يوم الوقت المعلوم
لا ينافي ذلك بل يحققه كما قال عز وجل ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة
معدودة ليقولن ما يحبسه الا يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم فما
قيل فيه اشعار بان القضاء المحتوم يقبل التغيير فقد عبر الكلم عن
مواضع وحرف كثير من النصوص عن مواقعها تم ما يتعلق
بسورة الفاتحة فلله الحمد في الاولى والاخرة يوم
الاربع الرابع عشر من ربيع الاول المنخرط في سلك
شهور سنة اربع وثلاثين والف بقسطنطنية
المحمية حرست عليها عن الافات والبلية ويتلوا انشاء الله
ما يتعلق بسورة البقرة وقد كتبنا كتبنا قبل
هذا التاريخ بعشرين سنة على سورة
الفاتحة ما يتعلق بحل مواضعها المشكلة
لكن الان وقع تبديل كثير وتغير
غير يسير والتعويل على الاخر
والله على كل شيء ما يشاء قدير
تمت حاشية فاتحة
كتبه الفقير محتاج الى
ربه الغفور علي بن موسى
الترجمان عفا مدرسة
سلطان احمد خان
عليه رحمة ورضوان

تاريخ سنة
١٠٣٤

يا فتاح يا الله يا رحمان يا رحيم

يا محمد [illegible] يا ابو بكر يا عمر يا عثمان يا علي

وبه نستعين بالله

قوله سورة البقرة استكره بعضهم ان يقال سورة البقرة وقال ينبغي ان يقال السورة التي يذكر فيها البقرة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم السورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها لما كان يرده ما روى عنه عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة في ليلة كفتاه اطلق اعتراضا عليها سورة البقرة وسيجي تفصيل هذا في آخر السورة ان شاء الله فلعله قصة البقرة المذكورة فيها سميت بها قيل التسمية بالاسماء مختصة بالسورة لا توجد في الآيات واما آية الكرسي فمجرد اضافة لا تسمية وفيه انه اطلقت على هذه السورة سورة البقرة لذكرها فيها كذلك اطلقت آية الكرسي عليها لذكره فيها فكون الاطلاق الاول تسمية والثاني مجرد اضافة تحكم **قوله** مدنية لما روى في البخاري عن عايشة رضي الله عنها ما نزلت سورة البقرة الا وانا عنده صلى الله عليه وسلم ولم يدخل عليها الا في المدينة واتفقوا على انها اول سورة نزلت بالمدينة الا آية نزلت يوم النحر الوداع وهي قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الآية وفيه ان الاصطلاح المستقر ان المدني ما نزلت بعد الهجرة وان نزل بغير المدينة فتلك الآية ايضا مدنية فلا حاجة الى الاستثناء **قوله** وآيها مائتان وسبع وثمانون هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين وخمس وثمانون عند الحجازيين واربع وثمانون عند الشاميين **قوله** الم وسائر الالفاظ التي يتهجى بها اسماء قيل اي لفظ الم وسائر الالفاظ فالمعطوف عليه مقدر ولا يحسن العطف على المذكور لانه قرآن وخبره مذكور فلا يمكن جعل اسماء خبرا عنه انما يمكن لو لم يكن الخبر محذوفا [illegible] مذكورا وفيه نظر اما اولا فلان كون مذكورا انما هو على بعض التاويلات وعلى بعض التوجيهات كما يجي تفصيله في كلام المص واما ثانيا فلان كونه قرآنا وكون خبره مذكورا لو يمنع عن جعل اسماء خبرا عنه لكان مانعا ايضا عن جعله مضافا اليه والاضافة [illegible] عليه واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره لما صح العطف لانه والظاهر انه لا حاجة الى تقدير المضاف وان العطف عليه باعتبار الحكاية دون المحكي والمعنى هذه الالفاظ الثلثة التي تنطق بها وسائر الالفاظ التي يتهجى بها اسماء هذا والتهجي والهجاء بمعنى وهو على ما في القاموس تقطيع الكلمة بحروفها اي تحريفها بتعداد حروفها بذكر اسامي تلك الحروف فمرجع التهجي والتقطيع ذكر اسامي حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد بالاشارة او بذكر اسماء العدد او بالتلفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجيا فما في الكشاف من

ال

اي حيثية

من ان الهجاء تعداد الحروف فالمراد تعدادها باساميها فالالفاظ التي يتهجى بها عبارة عن الالفاظ التي يوقع بها تقطيع الكلمة بحروفها اي تعداد حروفها بذكر اساميها لان اساميها هي تلك الالفاظ فلا حاجة الى التجريد او تضمين معنى الاتيان وشراح الكتابين افترقوا الى مفترض ومجيب وطولوا الكلام ولم يلخصوا المرام وكفاك ما ذكرنا تحقيقا للمقام ثم ان الغرض من الاخبار عن هذه الالفاظ بانها اسماء اي لا افعال ولا حروف دفع ما اوهمه كونه مسمياتها حروفا انها ايضا حروف **قوله** مسمياتها ولما كان الحكم على هذه الالفاظ بانها اسماء يتضمن الحكم بانها موضوعة ولها مسميات ومعاني اراد تعيين تلك المسميات والمعاني فقال مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم اي مسمى كل واحد منها حرف من الحروف المفردة التي يركب الكلم منها وتسمى حروف المباني ويقابلها حروف المعاني وهي التي احد اقسام الكلمة فقد تكون مفردة كالباء الجارة واللام واكثر الحروف الجارة وهمزة الاستفهام وقد يكون مركبة كمن والى وعن وغيرها واما حروف المباني فلا يكون الا مفردة لكن القول بان مسميات تلك الاسماء حروف فوقه ظاهري والتحقيق ان مسمياتها مفهومات كلية صادقة على تلك الحروف يرشدك الى ذلك قولهم كل الف ينقلب الى اصله عند التثنية نحو عصوان في عصى وكل واو او ياء ينقلب الفا اذا تحرك وانفتح ما قبلها لا يقال هذا التعدد باعتبار التلفظ وهو لكونه تدقيقا فلسفيا مبنيا على ان تعدد المحل يوجب تعدد الحال غير معتبر عندهم لانا نقول هذا التعدد انما فهموا باعتبار وقوعه في الكلمات لا بمجرد التلفظ هذا وعبارة الكشاف مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم والمص حذف المبسوطة واخر كلمة منها لعين قول ركبت فوجه الحذف ان معنى المبسوطة تفرقها وانتشارها دون اجتماعها ووقوعها في الكلم مع انها اسماء لها مطلقا سواء اجتمعت وتركبت منها الكلم او تفرقت واما وجه التاخير فلان التقديم يوهم انحصار الاجزاء الاولية للكلم في حروف المباني مع ان من الكلمات ما اجزاؤه الاولية ايضا كلمات كالاعلام المنقولة عن المركبات الاضافية او الاسنادية او المزجية مثل عبد الله وتأبط شرا وبعلبك ثم لابد

قوله فلا حاجة الى التجريد اشارة الى ما قالوا ان التهجي عبارة عن الحروف باساميها ولا ايتان [illegible] اسما يتهجى به الا اذا جرد عن التقييد بالاسماء وجعل بمعنى عدد الحروف مطلقا او ضمن معنى الاتيان اي اذا ثبت ان اسماء الحروف يتهجى بها فعلى ما ذكرنا لا حاجة الى شيء منهما سلمه الله

ا المتفرقة المنشورة كما صرح به قدس سره فذكرها يوهم انها اسماء لتلك الحروف باعتبارها

من انتهاء التركيب بالاخرة الى حروف المبانى لئلا يلزم التركيب من
اجزاء غير متناهية واما الهيئة جزءا ايضا فلا يبحث الاجزاء فى
الحروف فيرد عليه انهم ارادوا بتركيب الكلم تركيبها من افراد
مسموعة مترتبة فى السمع على ما هو جواهره والهيئة ليست كذلك
ثم ان المراد من الكلم المعنى اللغوى اى ما يتلفظ به مفردا
كان او مركبا موضوعا كان او مهملا كما يقال تكلم بكلمة لا معنى لها
فيندرج المهملات اذ هى ايضا مركبة من هذه الحروف **قوله** لدخولها فيها
اى دخول هذه الالفاظ واندراجها فى حد الاسم فهو استدلال على
كونها اسماء واما كون مسمياتها حروفا فلم يتعرض لبيانها لكونها
معلومة غير محتاجة الى الاستدلال وتقرير هذا الدليل ان كلا من
هذه الالفاظ يصدق عليه حد الاسم لان كلا منها كلمة تدل على معنى
فى نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة وكل ما يصدق عليه الحد
يصدق عليه المحدود فهو استدلال بصدق الحد على صدق المحدود
كالاستدلال على انسانية زيد بصدق الحيوان الناطق عليه ثم
ان هذه حدود اسمية مبنية على الاصطلاح فان النحاة لما وجدوا
مفردات كلام العرب ثلثة اقسام باعتبار الاستقلال بالمفهومية
وعدمه والاقتران بالزمان وعدمه اصطلحوا على تسمية كل قسم
باسم فالاقسام ما يفهم من الحدود المذكورة فى كتبهم فكل ما يندرج
فى حد قسم من افراد ذلك القسم والا فخارج عنه فلا يرد ان كونه
حدا يتوقف على معرفة ان هذه الالفاظ الداخلة فيه اسماء فيلزم
الدور فان قلت ينافى كون هذه الالفاظ اسماء رسم كتابتها فان
حق كل لفظ ان يكتب بحروف الهجاء التى ركب ذلك اللفظ منها
فمن حق هذه الالفاظ ايضا ان يكتب بحروف هجائها بان يكتب
مثلا صاد قاف نون لا يكتب ص ق ن قلت استثناها
ابن الحاجب قال الخط تصوير اللفظ بحروف هجائه الا الاسماء
الحروف اذا قصد به اسم نحو قولك اكتب جيم عين فاء را فانك
تكتب جعفر لانها مسماها خطا ولفظا **قال** الرضى ولعل ذلك
لما توهم السفرة الاولى للمصاحف ان هذه الالفاظ عن الاعداد
كما روى عن بعضهم انها كنايات عن اعمار قوم واجال اخرين
فان اسماء الحروف قد يكتب بمسمياتها اذا قصد التخفيف فى الكتابة وذلك
كقولهم الكلمات ثلث ا الاسم ب الفعل ج الحرف و وفى
الكشاف

وفى الكشاف اورد ثلثة اوجه اخر لبيان كونها مكتوبة على صور
الحروف انفسها لا على صور اساميها ومن فضل نوع تفصيل فليطالع
عنه **قوله** واعتوار ما يختص به بالجر معطوف على دخولها فهو
استدلال ثان على كونها اسماء بوجود خواص الاسم فيها ولم
يكتف بالدليل الاول ليتاكد اسميتها بتعاضد الادلة حتى انه
لم يكتف ايضا بمجرد وجود خواصه مع كفايته بل زاد الاعتوار
ليكون تاكيدا على تاكيد فى القاموس اعتوروا الشئ تداولوه
فكان كلا من التعريف والتنكير وغيرهما ياخذ هذه الالفاظ على
التعاقب **قوله** من التعريف بيان لما يختص به اى الذى يعتورها
من خواص التعريف نحو الالف حرف لين والتنكير نحو كتبت الفا
والجمع نحو الفات والامات وسينات والتصغير نحو البف
وجيم وكويف ومويم وهكذا **قوله** ونحو ذلك اى مما يختص
بالاسم كالتوصيف نحو الالف الممدودة والاسناد اليه نحو الالف
فى قال منقلبة عن الواو والاضافة مثل الف التثنية وعد صاحب
الكشاف الامالة والتفخيم ايضا من الخواص وقدمهما على الكل
ولم يذكرهما لانهما من الخواص المشترك لجريانهما فى الفعل اتفاقا
وجريان الامالة فى حرف النداء ايضا عند ابى على والزمخشرى
وقيل حمل عند زجاج ان تحت قوله ونحو ذلك كاندراج الوصف فى
سائر ما ذكره وفيه ان المراد بنحو ذلك ما يشبه ذلك المذكور من
الخواص فى كونه خاصة مثله وقد عرفت انهما ليسا من الخواص
فان قلت ما بال الزمخشرى عدهما فى المفصل من اصناف المشترك
وفى الكشاف اوردهما فى عداد خواص الاسم قلت كانه اراد
الخواص الاضافية اى بالقياس الى الحرف اذ المقصود دفع
توهم حرفية هذه الالفاظ لوقوع اطلاق الحرف عليها وحمل
الخواص فى كلام المصنف ايضا على الاضافية وادراجهما فى قوله
ونحو ذلك تكلف لا يصار اليه الا لضرورة كما فى كلام الكشاف
واما ما قيل ههنا ايضا ان معرفة اختصاص هذه المذكورات
بالاسم متوقفة على معرفة ان ما فيه احدها اسم فاستفادة الاسمية
من ذلك الاعتوار دور مدفوع بمنع توقف معرفة الاختصاص
على معرفة اسمية ما فيه لان النحاة عللوا اختصاص كل من هذه
الخواص بعلة فمعرفته انما تستفاد من معرفة علته **قوله**

الاسم ملا
ملا الارى
ملا عصام الدين

عليها متعلق بالاعتوار والضمير للالفاظ قوله وبه صرح الخليل
وابو علي اي بكونها اسماء صرح مقدم اصحاب العربية فان الخليل
هو ابن احمد البصري سيد اهل العربية في استخراج مسائلها و
تعليلها وشيخ سيبويه واخذ العلم من ابي عمرو بن العلا احد القراء
المشهورين وابو علي ايضا من كبار ائمة النحو واسمه حسن بن احمد
الفارسي قيل ما كان بينه وبين سيبويه افضل منه وهذا الكلام بعد
الاستدلال على كونها اسماء بالحذو اعتواحه اشارة الى ان هيهنا
ما يستغني معه عن مؤنة الاستدلال وهو تصريح الائمة الموثوق بهم
بالسمينها ولقد افرط صاحب الكشاف هيهنا في تعظيم الخليل حيث
عبر عن تصريحه بالنص مع ان النص انما يطلق على كلام الله ورسوله
وقد يطلق على قول عظماء المجتهدين ولهذا ابدل المص بالتصريح
ثم ان المراد بما صرح به الخليل ما نقل ص في الكشاف عن سيبويه
انه قال سال الخليل عن اصحابه كيف تقولون اذا اردتم
ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضربه فقيل نقول
باكاف فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كه به
اي بدون افصاح بالهاء في التلفظ وانما يكتب مثلها بالهاء على تقدير
الوقف كما هو قاعدة الخط وحكى ابن الحاجب في شافيته ان
السوال كان عن كيفية التلفظ بجيم من جعفر وساق الى اخره
والامر فيه سهل واما تصريح ابي علي فهو انه قال في كتاب الحجة
في الكلام على امالة تبين الا ترى ان هذه الحروف بمعنى با و
سين وامثالها اسماء لما يلفظ بها فانه وان عبر عنها بالحروف
تسامحا الا انه صرح بانها اسماء وفسر قدس سره قوله ما يلفظ
بها بالحروف الملفوظ ثم قال يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما
بمعنى فالضمير في بها راجع الى ما والظرف قايم مقام الفاعل و
ما يلفظ بها كناية عن حروف المباني فانها هي الملفوظ حقيقة
في تراكيب الكلام ومفرداته لان التلفظ بزيد مثلا تلفظ بحروف
على وجه مخصوص وهيئة معينة انتهى واعترض عليه بعض
الفضلاء من ابناء الخطباء بان قوله فانها هي الملفوظ حقيقة
ان اراد به ان كل واحد من حروف المباني هو الملفوظ حقيقة
في نفس الامر لا غيره فبطلانه ظاهر لان مجموع حروف المباني المخصوصة
كضرب مثلا ملفوظة حقيقة في نفس الامر ولم يرد اطلاق الملفوظ

ملا خطيب زاده

على هذا

الملفوظ على هذا المجموع مجاز غايته ان يكون تلفظ هذا المجموع الذي
هو مركب من تلفظات كل واحد موقوفا على تلفظ كل واحد وهو لا
يستلزم انحصار التلفظ المتعلق بلفظ زيد في التلفظ بكل واحد
من حروفه وان اراد ان حروف المباني مطلق اعم من ان يكون
كل واحد منها او المجموع المركب هو الملفوظ فهو مسلم الا ان
تلك الاسماء ليست الا اسماء كل واحد لا اسماء المجموع المركب
وبالجملة ان تلفظ حروف المباني اي كل واحد منها علة متقدمة
على تلفظ المركب وهذا القدر من الخصوصية لا يقتضي سهولة
الانتقال من لفظ لما يتلفظ بها الى حروف المباني حتى يحسن
جعله كناية عنها انتهى اقول نختار الشق الاول ونقول ليس
هيهنا في نفس الامر تلفظا متعلق بالمجموع وراء تلفظات كل
واحد منها بل تلفظ المجموع هو عين تلفظات الاجزاء وهذا
كما حققوا في الحد بالنسبة الى المحدود من انه ليس هناك تصور
متعلق بمجموع الاجزاء غير تصورات الاجزاء بل الحد هو تصورات
المجموع والمحدود هو مجموع التصورات والتغاير بينهما
بالاعتبار وكما ان التصور هيهنا منحصر في تصور كل جزء من
غير ان يكون هناك تصور متعلق بالمجموع متوقف على تصور
كل واحد من تصورات الاجزاء مرتبا منها على ما صرح به قدس
سره في كتبه كذلك ليس هيهنا تلفظ مركب من تلك التلفظات
متعلق بالمجموع لا ارتفاع مرية منه وبعض الفضلاء ايضا
اورد عليه قدس سره هيهنا ابحاثا اربعة اغنانا بعض
الفحول عن مؤنة دفعها حيث قال وبعض من رام من الروم
النظر في الكتاب بحجته على السيد قدس سره الاول ان الاسماء
ليست موضوعة بازاء حروف الهجاء كيف ما كانت بل موضوعة
بازاء ملفوظات معينة هي اوايل الاسماء باشتراط وقوعها فيها
والعبارة لا تدل عليها وفيه ان الاسماء موضوعة بازائها كيفما
كانت والاشتراط المذكور مما لم يذهب اليه احد كيف وقد
صرح الخليل ان مسمى الكاف والباء كه به والثاني ان ذكر
العام وارادة الخاص ليس كناية بل مجاز محتاج الى
قرينة هيهنا وفيه انه لم يرد بالكناية المعنى المصطلح بل اراد
عدم التصريح ولا مجاز هيهنا بل ارادة خاص بقرينة العقل

ملا صدري

جزء

غار

ملا خسرو

اورد ابحاثا

وتلفظ ح

كما يتبين انه لاملفوظ حقيقة الا ذلك والمورد توهم ان الحقيقة
في قوته مقابلة للمجاز واوردنا له انه حقيقة عرفية تماشيا الرابع
ان ما تلفظ اخص واظهر مما تلفظ بها فلو كان المراد ما ذكر لما
اختار الثاني على الاول وفيه انه لو سلم صحة الاستعمال لا بعد
في اختيار ما اختار والا يلزم مطلق في كل مقام ورد الاستعمال
فيه بالحرف وبدونه ترك الاستعمال به انتهى اقول رد قدس سره
ههنا توجيه العلامة التفتازاني بوجوه والمورد لكونه تلميذا
لبعض تلامذة التفتازاني حمله التعصب له على ان اورد عليه
قدس سره ما اورده ولا يخلو بعضه عن توجه ما بحسب الظاهر
وان كان مدفوعا **قوله** وما روى ابن مسعود مبتداء خبره
ما يجي من قوله فالمراد غير المعنى ح والغرض منه دفع ما يتوهم
من ان ما ذكر من الادلة وتصريحات مشايخ العربية
وان دلت على انها اسماء للحروف لكن الحديث الشريف يعارضه
ويدل على انها حروف لا اسماء حيث ورد فيه اطلاق اسم الحرف
عليها وانما عدل المص عما اورده صاحب الكشاف في معرض
توهم المعارضة من اطلاق اسم الحرف عليها في كلام المتقدمين
الى اطلاقه عليها في الحديث لان الاشكال بمعارضة الحديث اقوى
فدفع معارضته اهم واولى **قوله** انه عليه السلام قال من قرأ
حرفا من كتاب الله فله حسنة اى عمل صالح والحسنة بعشر امثالها
اى كل حسنة يحسب بعشر حسنات والمقصود انه يكون لصاحبها
ثواب عشر حسنات لا اقول الم حرف ان اريد بالم اول هذه
السورة على ما يدل عليه ما ورد في بعض الروايات لا اقول
الم ذلك الكتاب حرف لكن الالف واللام والميم والذال والكاف
فالمراد لا اقول ان المجموع المؤلف من هذه الاسماء حرف مترتب
على قرائته ما ذكر بل الف حرف ولام حرف وميم حرف اى بل اقول
كل واحد وان اريد به اول الفيل كما جوزه بعضهم فالمراد لا اقول
المجموع المؤلف من هذه المسميات حرف بل كل منها حرف واياما كان
غرضه عليه الصلوة والسلام من هذا الاضراب ان الحسنة الموعود
بعدد الحروف القرآنية لا الكلمات ولا المركبات منها اذ الا لايق
بمقام الترغيب بيان تكثير الحسنات **قوله** والمراد به اى بالحرف
في الحديث الشريف غير المعنى الاصطلاحي اعني ما يقابل الاسم
والفعل

ا بعشر امثالها ح

منهاج

والفعل فان تخصيص الحرف به اى بالمعنى الاصطلاحي عرف مجدد
حديث بعد عصره عليه السلام باصطلاح النحاة بل المراد به في الحديث
المعنى اللغوي فلا يصلح ما ذكر من الحديث للمعارضة لان المعارضة
اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المستدل والدليل على قيام
على انها اسماء للحروف بالمعنى الاصطلاحي وما في الحديث الشريف
لا يدل على انها حروف بذلك المعنى فلم يتوارد النفي والاثبات على
شيء واحد على ما هو اللازم في المعارضة وانما يدل على انها حروف
بالمعنى اللغوي الشامل لجميع اقسام الكلمة ولما تركب منها الكلم من
حروف المباني وذلك المعنى اللغوي العام هو الطرف قال عز من قائل
ومن الناس من يعبد الله على حرف اى طرف كالذى يقوم في طرف
الجيش يعم حروف المباني وجميع اقسام الكلمة اما الاول فلان
تلك الحروف اطراف ونهايات الكلم نسبتها الى الكلمة كنسبة الآن
الى الزمان فكما ان كل آن يفرض فيه فهو نهاية لما قبله وبداية لما
بعده فكذلك الحروف الواقعة في الكلمات فانها اما بداية وفيه
كالاواخر او بداية او نهاية معا بالنسبة الى القبل والبعد كالاوساط
واما الثاني فلان نسبة الكلمة الى الكلام كنسبة الحروف الى الكلمات على
النحو المذكور واطلاقه بالمعنى اللغوي على مطلق الالفاظ وقع في حديث
القرآن فانه روى عنه عليه السلام القرآن نزل على سبعة احرف
اى سبع لغات على ما صرحوا به واللغات هي الالفاظ الموضوعة
فالحرف كلمة لا لاختصاص له بما يقابل الاسم والفعل نعم يطلق عليه
ايضا لكن باعتبار اندراجه تحت ذلك المعنى العام لا لخصوصية
والعرف الجديد وهو تخصيص الحرف به على ما صرح به البعض لا اصل
اطلاقه عليه قال بعض افاضل المتاخرين من المفسرين واما ما
روى ابن مسعود من انه صلى الله عليه وسلم قال من قرأ حرفا من
كتاب الله الحديث فلا تعلق له بما نحن فيه قطعا فان اطلاق الحرف
على ما يقابل الاسم والفعل عرف جديد اخترعه ائمة الصناعة وانما
الحرف عند الاوائل ما يتركب منه الكلم من الحروف المبسوطة
وربما يطلق على الكلمة ايضا بطريق التجوز فاريد بالحديث دفع توهم
التجوز وزيادة التعيين ارادة المعنى الحقيقي ليتبين بذلك
ان الحسنة الموعودة ليست بعدد الكلمات القرآنية بل
بعدد حروفها المكتوبة في المصاحف كما يلوح به ذكر

ا وهذا المعنى ح

كاول الكلمة ح

ستعين

كتاب الله دون كلام الله والقرآن انتهى وقد حمله بعضهم على انه اعتراض
على المصنف والامام انه عرضه ايضا دفع توهم المعارضة لانه اورده
ايضا بعد ما يستدل على اسميتها ولا شك ان ما روى توهم حرفيتها
فلا بد من دفع هذا الوهم وان ما ذكره يدفعه على الحمل وجوابه ثم
تفصيل غمال لحملاحيهما والحد ثم يرد عليه انه حصر المعنى اللغوى
في الحروف المبسوطة وجعل اطلاقه على الكلمة تجوزا وقد عرفت
ان المعنى اللغوى يعمها وايضا مقطع بان الحسنة الموعودة بعدد
الحروف المكتوبة وجعل ذكر كتاب الله ملتوحا به وهو معارض بقوله
عليه الصلوة والسلام من قرا حرفا ويقوله بل اقول الف حرف
الخ فان كلامهما يلوح بانها بعدد الحروف الملفوظة اذ القراءة
انما تتعلق بالملفوظة وكذا الف ولام وميم ملفوظة لا مكتوبة على
انها من الحروف القرآنية ما يتلفظ به ولا يكتب كالالفات في الحواميم
والطواسين وكهيعص وطه وص وق ولا اوا وكذا الرحمن
والراهيم واسحق واسمعيل فانه لا يكتب فيها كثيرا وكذا هذا
وهؤلاء واولئك ولكن وثلث وثلثين فان الالفات في هذه المذكورات
وامثالها لا يكتب ويتلفظ فيلزم ان لا يثاب ولها الحسنة الموعودة
فالاولى انها بعدد الحروف مطلق مكتوبة كانت او ملفوظة
قوله ولعله سماه باسم مدلوله اشارة الى دفع اشكال في الحديث
او وجه الجواب المذكور وهو ان المعنى اللغوى للحرف وان كان يشمل
الكلمات الا انه لا شك في ان المراد به في قوله عليه الصلوة والسلام
من قرا حرفا هو الحروف المبسوطة لا الكلمات لما عرفت ان الحسنة
الموعودة بعدد الحروف لا الكلمات فالحرف بهذا المعنى اسم لدلالات
هذه الكلمات لا يصح اطلاقها على نفس الكلمات وقد اطلق في
الحديث عليها وتوضيح الجواب ان اطلاق اسم الحرف على هذه
الكلمات وتسميتها به من تسمية الشيء باسم مدلوله وبما يطلق على
مدلوله كما هو شان المحمولات في القضايا فان قايم في قولنا زيد
قايم اسم لمدلول زيد وهو الذات ويطلق عليه فاطلاقه على لفظ
زيد وتسمية به تسمية له باسم يطلق على مدلوله ويسمى هو به فمعنى
الف حرف ان مدلوله الذى هو آه حرف لا ان نفسها التي هي كلمة
حرف كما ان معنى زيد قايم ان مدلوله زيد ومسماه قايم لا ان

هذا

هذا اللفظ قايم وبما اوضحنا اندفع ما قيل ردا على
القاضى الجاليس هذا من تسمية الشيء باسم مدلوله في شيء كما قيل
كيف لا والمحكوم عليه بالحرفية وستتباع الحسنة انما هي المسميات
البسيط الواقعة في كتاب الله عز وجل سواء عبر عنها باسمائها
او بانفسها كما في قولنا السين مهملة والشين معجمة وغير ذلك مما
لا يصدق المحمول الا على ذات الموضوع على اسمائها الموضوعة اذا
قلت الالف مؤلفة من ثلثة احرف انتهى ووجه الاندفاع ان ما ذكره
من المحكوم عليه بالحرفية الى آخره لا ينافي كون هذا من تسمية الشيء باسم مدلوله
بالمعنى الذى ذكرناه واوضحناه بل يحققه وذهب اكثر الشارحين الى ان
قوله ولعله سماه الخ اشارة الى الجواب التسليمي بعد الجواب بالمنع اى
ولئن سلمنا ان المراد في الحديث المعنى الاصطلاحي فانه لا يجوز ان
يكون اطلاق الحرف الاصطلاحي عليه لكون الحرف بهذا المعنى اسما لمدلوله
اقول لا مجال لهذا التسليم اذ الحرف بالمعنى الاصطلاحي ليس اسما لمدلول
لفظ الالف مثلا حتى يكون تسمية به تسمية باسم المدلول بقي هنا شيء
وهو انه لما كان مراده عليه الصلوة والسلام بقوله الف حرف الخ
ان مسماه ومدلوله حرف فلم عبر عنه بالاسماء ولم يعبر بانفسها بان يقول
بل اه حرف ولعل السر فيه ان الحروف المقطعة الواقعة في اوايل السور
الكريمة انما يتلفظ باسمائها بخلاف ساير الحروف القرآنية فانها انما
يتلفظ بانفسها قوله ولما كانت مسمياتها اى مسميات
هذه الاسماء حروفا وهذا انما يضم الواو وجمع واحد كركبان في جمع راكب
والغرض لما كان لكل واحد من تلك المسميات حرفا واحدا اذ مقابلة
الجمع بالجمع تفيد توزيع الاحاد كما قالوا في ركب القوم دوابهم
اى كل واحد ركب دابته وفي الكشاف ان المسميات لما كانت
الفاظ وهي حروف واحدان الخ والغرض ترك التعرض لكونها
الفاظ لان كونها حروفا يستلزمها وهي مركبة اى والحال ان
الاسامى مركبة لا محالة بمعنى انها يجب ان يكون مركبة لئلا يلزم اجحاف
المعرب عن القدر الصالح وجواب لما قوله صدرت بها اى
جعلت هذه الاسماء مصدرة بتلك المسميات بان جعلت واقعة
صدر تلك الاسماء المركبة فان مسمى الف اه وهو صدر الف الذى
هو اسمه وهكذا وقد اخذ صاحب الكشاف في كون الاسامى مركبة
ان يكون عدد حروفها مرتقيا الى الثلثة والمصنف لم يذكره لعدم

وهى مركبة بقصد المسمى

قوله بمعنى انها الخ لدفع ما يتوجه على ظاهر
قوله وهي مركبة من ان المتبادر منه
ان يكون تركيبها سابقا على التسمية
وتصدير الاسماء بها على ما يقتضيه
كلمة لما من تقدم ما هو في حيزها على ما
هو في جوابها وتكلف بعضهم في دفعه
وما ذكرناه اظهر منه ظله

لعدم مدخليته في امط اذ هذه القيود الماخوذه في مقدم الشرطية
اعني قوله ولما كانت مسميات هالخ لبيان امكان التالي اعني تصدير
الاسماء بالمسميات ولا دخل للارتقاء المذكور في ذلك بخلاف
ساير القيود فانه لو لم يكن المسمى لفظا لم يمكن جعله جزء من اسمه
الذي هو اللفظ فضلا عن جعله جزء اول وبعد كونه لفظا لو لم يكن
حرفا واحدا لامتنع جعله ايضا صدر الاسم لانه يكون ح مركبا من
اجزاء متعاقبة في الوجود فيكون الصدر جزؤه الاول لا المجموع
وكذلك لو لم يكن الاسم مركبا ولو من حرفين بل كان حرفا واحدا كالمسمى
لاتحد الاسم والمسمى ولم يكن هناك صدر ووسط وعجز فلم يمكن
ايضا جعله صدرا للاسم فظهر ان امكان تصدير الاسم بالمسمى يتوقف على
امور ثلثة كون المسمى لفظا وكونه حرفا واحدا وكون الاسم مركبا وان
لم يرتق عدد حروفه الى الثلثة اذ على تقدير تركبه من حرفين فقط
يمكن جعل المسمى صدرا للاسم ايضا ولهذا جعل قدس سره قيد الارتقاء
الى الثلثة بيانا للواقع الا انه جعل كون المسمى ايضا حرفا واحدا بيانا
للواقع وقد عرفت انه ايضا مما يتوقف عليه امكان التصدير على
ان كون الارتقاء الى الثلثة بيانا للواقع غير مطابق للواقع قال
امام الرضي في شرح الشافية واما اسماء حروف الهجاء والاصوات
مما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة فلذا جوز ايضا وضع بعضها
على اقل من ثلثة نحو با تا ثا **قوله** ليكون تاديتها بالمسمى اول
ما يقرع السمع تعليل لوقوع التالي اعني التصدير بعد ما اشير
الى امكانه باورا ح ما يتوقف عليه امكانه في جانب المقدم فلا يرد
ان مدخول لما يجب ان يكون سببا وعلة لجوابه فلا يصح تعليل
التصدير المعلل بما قبله بما بعده ثم ان المراد بتادية الاسماء
بالمسمى دلالتها عليه والباء ليست للتعدية اذ التادية متعدية
بنفسها فهي اما للتاكيد كما في اخذت بالخطام او زايدة وقوله
اول منصوب على انه خبر كان وما في ما يقرع موصولة واعني ليكون
التادية اول الشئ الذي يقرع السمع اي يضربه ويصل اليه وجوز بعضهم
ان يكون مرفوعا على انه اسم لكان وتاديتها منصوبا خبرا له وما
مصدرية وضمير تقرع راجعا الى الاسماء فاختر ما هو اولى عندك

قوله

قوله استعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتداء بها اشارة
الى دفع ما يرد على قوله صدرت بها وهو ان الالف من اسماء الحروف
ولم يصدر بمسماه الذي هو الالف الساكنة بل صدر بالهمزة التي
هي متحركة فدفعه بان عدم تصدير الالف الذي هو اسم للساكن
بمسماه الذي هو الساكن واستعارة الهمزة مكانه انما هو لتعذر
الابتداء بمسماه لكونه ساكنا وتعذر الابتداء بالسكون مع ان
الهمزة المستعارة مكانه يطلق عليها الالف ايضا لان
الالف كما يطلق على الالف الساكنة يطلق على الهمزة المتحركة التي
يطلق عليها الهمزة ايضا وبهذا الاعتبار شاركه ساير الاسماء
في كونها مصدرة بالمسمى فان قلت فالهمزة التي هي اسم للالف
حالية عن كونها مصدرة بالمسمى لانها مصدرة بالهاء لا بالالف
المتحركة قلت نقل عن ابن جني ان الهمزة اسم مستحدث و
الكلام في الاسماء الاصلية قوله وهي ما لم تليها العوامل لما بين
ان هذه الالفاظ اسماء ومن البين ان الاسم اما معرب او
مبني اراد ان يبين حالها من الاعراب والبناء ولما اتفقت
النحاة على كونها معربة حال تركيبها مع العوامل تصدى المص
لبيان حالها قبل تركيبها معها لاختلافهم فيها اذ ذاك
فقال وهي اي هذه الاسماء ما لم يليها العوامل اي ما دام لم يتصل
بها العوامل اللفظي او معنويا كما في العامل المعنوي فالمراد بالولي
مطلق الاتصال لا الوقوع بعدها بلا فصل كما في قولهم والاصل
في العامل ان يلي الفعل والا انحط عن العامل اللفظي المؤخر و
قوله موقوفة معناه ساكنة الاعجاز سكون وقف لا سكون
بناء فلا استلزام الوقف سكون الاعجاز لم يصرح به كما صرح في الكشاف
فسكون الالف لام ميم كسكون واحد واثنان ثلثة فكما ان هذا
ليس للبناء كسكون من وقد بل للوقف فكذا سكون الف لم
والوقف قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة التنفس او لتحسين
اللفظ او لعدم ما يوجب الوصلة قال الرضي الوقف
على ضربين اما ان يكون في نظر الواضع اولا والاول في
اسماء الحروف الهجاء لان الواضع وضعها ليعلم به
الصبيان ومن يجري مجراهم من الجهال صورة مفردات
حروف الهجاء فسمى كل واحد منها باسم اوله ذلك الحرف حكى

محركة

٥ اتصل ح

يقول الصبي الف مثلا ويقف هنيهة قدر ما يميزها عن
غيرها ثم يقول با ويقف ثم يقول تا وهكذا الى الآخر والثاني ان لا يكون الوقف
بنظر الواضع بل يطرأ ذلك في حال الاستعمال في غير اسماء حروف
الهجاء الاصوات نحو المؤمنون والمؤمنات والصوت
والصوت وكذا الاسماء المعدودة نحو زيد عمرو سعيد وذلك
ان الواضع وضعها لينطق بها تركيب اعراب فيقف عليها
المستعمل اما لعدم تركيبها مع عاملها او كالمع تركيبها معه نحو عمرو
زيد وقوله خالية عن الاعراب خبر بعد خبر والمراد بالاعراب
الحركة الاعرابية لا ما يقابل البناء يعني ان سكونها وان كان
سكون وقف لا سكون بناء الا انها خالية عن الحركة الاعرابية قوله
لفقد موجبه ومقتضيه علة لقوله خالية عن الاعراب والمراد بالموجب
بكسر الجيم العامل لانهم عرفوا مطلق العامل بما اوجب كون
آخر الكلمة على وجه مخصوص من وجوه الاعراب وبالمقتضي المعاني
المعتورة على الاسم المعرب من الفاعلية والمفعولية والاضافة
على ما يدل عليه قولهم في تعريف العامل الاسمي ما به يتقوم
المعنى المقتضي للاعراب قوله لكنها قابلة اياه اي الاعراب
ومعرضة له بضم الميم وفتح العين وتشديد الراء اسم مكان
بمعنى محل العروض وهذا الاستدراك لدفع وهم نشأ من
قوله لفقد موجبه وهو انها لا تكون معربة اصلا فدفعه
بانها وان كانت قبل التركيب مع عاملها خالية عن الاعراب
بالفعل لفقد العلة الا انها مع ذلك صالحة في تلك الحالة
ومتهيأة لان يلحق باواخرها الاعراب بعد التركيب معه كما
يقال مثلا هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف قوله اذا
لم يناسب مبني الاصل علة لقوله قابلة والمراد بمبني الاصل الحرف
والامر بالصيغة والماضي وزاد بعضهم الجملة من
حيث هي هي ايضا والمراد بالمناسبة المؤثرة في البناء ولقد
فصل صاحب المفصل هذه المناسبة في المفصل فليطالع فيه
واما مناسبة غير المنصرف للفعل فانما يؤثر في منع الصرف لا في
البناء على ما بينوا وتوضيح المقام ان جمهور المحققين من النحاة
وتبعهم صاحب الكشاف حصروا سبب بناء الاسم في مناسبة
لمبني الاصل وعرفوا الاسم المبني بما ناسب مبني الاصل وجعل
ابن

ابن الحاجب ومن تبعه المبني قسمين ما ناسب مبني الاصل او وقع
غير مركب فاعتبر في كون الاسم معربا امرين التركيب مع العامل
وعدم المناسبة المذكورة وثمرة الخلاف تظهر في الاسماء المعدودة
المناسبة المذكورة مثل زيد عمرو والف با تا فانها معربة عند الجمهور
لاكتفائهم في كون الاسم معربا اصطلاحا بمجرد انتفاء المانع عن قبول
الاعراب من غير اشتراط وجود المقتضي فاعتبروا مجرد الصلاحية
لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وان لم يحصل الاستحقاق
بالفعل ومبنية عند ابن الحاجب ومن تبعه لعدم اكتفائهم
في ذلك بمجرد انتفاء المانع عن قبول الاعراب واشتراطهم
وجود المقتضي ايضا وهو انما يوجد بعد التركيب مع عامله فكانهم
اعتبروا حصول الاستحقاق بالفعل انما يكون بعد التركيب مع
العامل واما وجود الاعراب بالفعل فلم يعتبره احد في كون الاسم
معربا اصطلاحا ثم ان المص لما حكم على هذه الاسماء بانها قبل
اتصال العوامل بها خالية عن الاعراب لانتفاء سببه لكنها
قابلة اياه على قبولها بمجرد انتفاء المانع حيث قال اذ لم يناسب
ظهر ان المختار عنده ايضا ان هذه الاسماء قبل التركيب معربة
لان كونها قبل التركيب قابلة لان يلحق بها الاعراب بعد التركيب
هو عين الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب فما قيل انها
قبل التركيب ليست معربة ولا مبنية عند المص وكذا ما قيل انه
لا يعلم من عبارة القاضي ان هذه الاسماء عنده معربة كما هو
مذهب صاحب الكشاف او مبنية كما هو عند غيره فناش
من عدم تدقيق النظر في خصوصيات عبارات القاضي و
سياقها قوله ولذلك قيل ص ق بالسكون اي ولاجل ان سكون اواخرها سكون
وقف لا سكون بناء قيل صاد قاف مجموعا بين ساكنين اشارة
الى ما قالوا والدليل على ان سكونها سكون وقف ان العرب جوزت في
الاسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريقة الوقف فقالوا
زيد عمر صاد قاف ولو كان سكونها للبناء لما جمعوا بينهما كما في ساير
الاسماء المبنية كما اشار اليه المص بقوله ولم يعامل معاملة صيغة
المجهول عطفا على قيل معاملة اين وهؤلاء وحيث اي معاملة
اي معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبن شيء منها على السكون
مع خفته حذرا عن لزوم الجمع بين الساكنين لكون ما قبل آخرها

قوله فعلم منه اشارة بادراك العلم
الى انه دليل انى مخصوص لان جمعهم
بين الساكنين فيها وان
كان لكونها معربة لكن العلم
بانها معربة ربما يستفاد
من الجمع بينهما فافهم
منه سلمه الله

فعلم ان هذه الاسماء معربة قبل التركيب وان سكونها للوقف لا
للبناء والا العومل معها معاملة هذه الاسماء المبنية فى عدم الجمع
فيها بين الساكنين فان قلت ما الفرق بين سكون البناء حيث
جوزوا فى الاول الجمع بين الساكنين ولم يجوزوا فى الثانى قلت
الفرق هو ان سكون الوقف بمنزلة العدم لكونه على شرف
الزوال لحصوله فى محل قابل للاعراب فالجمع بينهما فيه كلا جمع
بخلاف سكون البناء فانه لازم ليس فى شرف الزوال لعدم
كونه محلا قابلا للاعراب معرضا له فان قلت المشهور ان
التقاء الساكنين يجوز فى الاسماء المعدودة وقفا ووصلا
وفى غيرها يجوز فى الوقف واما فى غير الوقف فانما يجوز
اذا على حده بان كان الاول حرف لين والثانى مدغما نحو دابة
فاذا عددت تلك الاسماء ساكنة الاعجاز متصلا بعضها ببعض
فلا يكون هناك وقف بل بناء قلت اجاب عنه قدس سره
بانها قبل التركيب فى حكم الوقف سواء كانت متواصلة او متفاصلة
فان الوقف قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة التنفس او لتحسين
اللفظ او لعدم ما يوجب الوصلة من التركيب انتهى فان قلت
قوله قدس سره ان الوقف قطع الكلمة يوجب كونها قبل التركيب
وقفا حقيقة كما حكى لانتفاء ما يوجب الوصلة فلم قال انها قبله فى
حكم الوقف قلت محل الوقف حقيقة لا يكفى مجرد القطع لعدم ما يوجب
الوصلة بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضى وليس كل اسكان
وقفا لانه لا بد للوقف من سكتة بعد الاسكان ولو كانت حقيقة و
الا لم يعد المسكن واقفا لانك اذا قلت من انت ووصلت من بانت
لا تسمى واقفا مع اسكانك نون من فعلى هذا يجب فى الاسماء المعدودة
سواء كانت من اسماء العدد او اسماء حروف او غيرهما ان يراعى
فيها احكام الاسماء الموقوف عليها انتهى ومما يجب ان يعلم ان
المشهور من جواز التقاء الساكنين فى الاسماء المعدودة وقفا ووصلا وفى
غيرها وقفا وان اوهم الجواز مطلق سواء كان الاول حرفا صحيحا او لا
الا انه مخصوص بما اذا لم يكن اولهما حرفا صحيحا قال الرضى اعلم ان الوقف فى
الساكنين اذا كان اولهما حرفا صحيحا لا يمكن التقائهما الا مع اتيانك
بكسرة مختلسة غير مشبعة على الاول منهما فيجب ان يمتنع ان الساكنين
التقيا ويشاركه فى هذا الوهم المتكلم ايضا فاذا تفطن كل منهما علم

ان على

ان على الاول منهما كسرة حقيقية نحو بكر بشر بسر حركت عين الثلثة بكسرة
خفيفة الا استثقال ان تاتى بعدها فالراء الساكنة ثم قال بعد كلام
طويل فلا ترى ساكنين ملتقيين فى اسماء الحروف الا اولهما حرف لين نحو
جيم ونون اقول وكان المص لهذا اورد صاد قاف فى
حكاية جميعهم بين الساكنين دون مثل بكر بشر **قوله** ثم ان
مسمياتها اى مسميات هذه الالفاظ التى تبين كونها اسماء
الحروف المبانى لما كانت عنصر الكلام اصله ومادته التى تركب
منها فقوله ونبا بطائفة تركب الكلام منها عطف تفسيرى
له وجواب لما قوله افتتحت السور اى السور المعهودة
المعلومة بطائفة منها اى من تلك الاسماء الواقعة والمسميات انما وقعت
فى افتتاح الكتابة وليس المراد بافتتاح اذ المراد
افتتاح السور بطائفة منها افتتاح كل سورة من السور
المصدرة بها بطائفة منها بل المراد افتتاح مجموع تلك السور
بطائفة من تلك الاسماء لا بجميعها اذ الواقعة فى اوايل السور
اربعة عشر اسما كما سيجئ فهذه الاربعة عشر وقعت فى اوايل
تسع وعشرين سورة لكن الواقع فى بعضها واحد مثل
ص وفى بعضها اثنان فصاعدا الى الخمس فلا يرد ان بعضا
من تلك السور ليست مفتتحة بطائفة منها مثل ص و ق فالاولى
ترك طائفة هذا وكان المص اراد بالافتتاح الافتتاح الاضافى
اى بعد البسملة لان الحقيقى على مذهبه انما وقع بالبسملة ثم
الغرض من هذا الكلام ليس مجرد بيان وجه افتتاح بعض
السور بهذه الاسماء والا لكان يكفى ان يقول انما افتتحت بها
ايقاظا بل الغرض بيان وجه الافتتاح بها بعد ما بين انها اسماء
لحروف الهجاء اذ الافتتاح بها لا يخلو عن اشكال لان اسماء
حروف الهجاء انما تذكر حال هجاء الكلمة فانك انما تقول صاد را
با اذا تهجيت ضرب واشار بتصدير الكلام بكلمة ثم وجعله
شرطية الى ان الافتتاح المعلل بالايقاظ والتنبيه وفرع الاسماء
متفرع على ما سبق من جعل هذه الالفاظ اسماء لبسائط الكلام ومسبب
عنه اذ الغايات المذكورة لا تترتب على مجرد الافتتاح بتلك
الاسماء بل على ملاحظة كونها اسماء لبسائط الكلام وبهذا التقرير
اندفع ايضا انه كيف جاز تعليل جواب لما وهو معلل بدخول

ولا يحسن ارجاع ضمير منها ح

بدخول ما ظهر ان جواب لما هو الافتتاح المعلل وان
مدخولها سبب لهذا الافتتاح لا مجرد الافتتاح
قوله ايقاظا مفعول لقوله افتتحت بحذف اللام فوره
وتنبيها لوجود شرط جواز حذفها اذ كل من الافتتاح
والايقاظ والتنبيه فعل الله تعالى وفي لفظ الايقاظ والتنبيه
اشعار بانهم عن خال القرآن نائمون عن اعجازه غافلون
فاريد ايقاظهم عن سنة الغفلة ونومة التغافل لعلهم
ينتبهوا **قوله** لمن تحدى بالقرآن اي التحدي طلب
المعارضة وقد يطلق تحديت فلانا اذا عارضته فعلى الاول
تحدى على بناء المجهول اي طولب معارضته وعلى الثاني
على بناء الفاعل واعلم انه ذكر في الكشاف في وجوه وقوع
هذه الاسماء في فواتح السور وجوه ثلثة اولها كونها
اسماء للسور وثانيها الايقاظ وقرع العصا وثالثها تقدمة
دلايل الاعجاز واختار قدم الاخير واخر الاول واورده
بصيغة التمريض اشارة الى سوء ترتيبه وضعف الاول
وكونه بمعزل من التقديم لما سبق من ان الغرض هاهنا بيان
وجه الافتتاح بهذه الاسماء على تقدير جعلها اسماء لحروف التهجي
من حيث انها اسماء لها لا مطلق وقد نبه عليه صاحب الكشاف
ايضا حيث قال فان قلت قد تبين انها اسماء لحروف المعجم
فما وجه وقوعها على هذه الصورة فواتح للسور وعلى كان الوجهان الآخيران
الاخيران يجامعان ذلك التقدير ويصححانه ويندفع بهما
ما يتوجه عليه من انه كيف ذكرت هذه الاسماء في غير حال التهجي
كونها اعني بخلاف كونها اسماء السور فانه لا يجامع ذلك التقدير
بل يقابله فهو وجه لمجرد الافتتاح بها لا على ذلك التقدير الذي
بني الكلام عليه ومن هذا ظهر وجه ضعفه ايضا **قوله** وتنبيها
على ان المتلو عليهم عطف تفسير لقوله ايقاظا وضمير عليهم
راجع الى من وجمع باعتبار المعنى كما ان افراد ضمير تحدى
باعتبار اللفظ **قوله** كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم
المراد بالكلام معناه اللغوي فيعم الكلمة لان المتلو عليهم
يعمها والمركب والمراد بنظم الكلام مجرد التركيب لا التاليف

كلمات

كلماته مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه
العقل لان النظم بهذا المعنى مخصوص بالكلام البليغ والغرض
التنبيه على ان المسميات عنصر مطلق الكلام وبسايطه بليغا
كان اولا **قوله** فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن
آخرهم اشار بالفاء الى ان ما يترتب على الايقاظ والتنبيه
هو التنبيه للاستدلال على اعجاز المتلو عليهم وانه من عند
الله وبيانه انهم وان علموا بمجرد استماع المتلو انه منظوم
مما ينظمون منه كلامهم لكنه عبارة عن الكلمات الدالة على معاني
مقصودة لا ينتقل الذهن عند سماعها الا الى معانيها للعلم
الفوري بان ايراد ليس الا لافهام معانيها لا
للايقاظ والتنبيه واما هذه الاسماء الدالة على بسايط الكلمات
فلما خلت عما يستصحبه الكلمات المتلوة من تسابق معانيها
معانيها الى الافهام المانع عن التيقظ الانتباه تمحضت
للايقاظ والتنبيه فيكون كقرع العصا ومس منكبهم لينتبهوا
ويتنبهوا الحال فيستدلوا على اعجازه **قيل** ان اعجاز القرآن
ليس لتركيب الحروف بل لتركيب الحروف على ما تداول
بينهم وانما هو من تركيب الكلمات فعنصر الكلام البليغ

وبسيط الكلمات فايقاظهم بان حروف الكلمات هي ما
عندهم لا يليق بالتنبيه بل اللايق به التنبيه على ان الكلمات
~~فايقاظهم بان حروف الكلمات ما هو عند~~ هي ما عندهم
فتركيبها من عند الله حتى يعجزوا انتهى والجواب ان كون
منشاء الاعجاز تركيب الكلمات لا يستلزم ان يكون عنصر
الكلام وبسيط الكلمات اذ ليس المراد من عنصر
وبسايط ما ينحل اليه الكلام اعني الاجزاء الاولية حتى يكون
هي الكلمات بل المراد ما يكون مبدا له وينتهي اليه تركيبه
لان الكلام مركب وقد صرحوا ان كل مركب لا بد له من الانتهاء
الى البسيط اذ البسيط مبدا المركب فعلى هذا بسايط
الكلام وعنصره ليست الا الحروف لا الكلمات ففي الايقاظ
بان حروف الكلمات هو ما عندهم اخذ بالتحقيق وقصر للمسافة
وحسم لمادة الشبهة بالكلية اذ على تقدير التنبيه على ان

لكونه ح

٢ عصام الدين

فلوكان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الاتيان
بما يدانيه وليكون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحروف
مختص بمن خط ودرس فاما من الامى الذى لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب
خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى فى ذلك مايعجز عنه
الادب

على ان الكلام الكلمات هى ما عندهم يكاد يذهب الى الوهم من
اين الجزم بكونه هذه الكلمات ما هى عندهم فلازالة هذا
الوهم يجب ان يقال لانه بسايط تلك الكلمات وما ينتهى
اليه تركيبها الحروف التى هى ما عندهم فاكتفى بالتنبيه اليه على اولا
انك قد عرفت ان المراد بالكلام المعنى اللغوى المتناول للمؤلف
والمركب لكونه عبارة عن المتلو عليهم وهو عام فوجب ان يحكم
عليه بالتاليف على وجه يشمل جميع اقسام فلابد ان يقال هو
مؤتلف من الحروف وما يتوهم من انهم ليسوا غافلين عن ان
القرآن من جنس كلامهم ومركب مما يتركب منه كلامهم
حتى يحتاج الى الايقاظ فقد عرفت ما يدفعه وهو ان الايقاظ
باعتبار صورة الاستدلال المشعر به قوله فلوكان من
عند غير الله ثم ان معنى قوله لما عجزوا عن آخرهم لما عجزوا
كلهم لان قوله عن آخرهم صفة مصدر محذوف اى عجزا
صادرا عن آخرهم فتفيد الشمول لان العجز اذا صدر
عن آخرهم فقد صدر اولا عن الاول كذا فى حاشية الكشاف
للسيد قدس سره وقال فى شرح المفتاح اى متباعدا عن
آخرها بالتجاوز عنها قال وفيه مبالغة ليست فى تقدير
متباعدا عنها والمبالغة باعتبار الجمع بين معنى التجاوز
والتباعد قوله مع تظاهرهم اى تعاونهم على اعتقاده واعتقاره
قوله وقوة فصاحتهم اى بلاغتهم اذ الاعجاز انما هو باعتبار البلاغة
فلو اريد مجرد الفصاحة لجاز ان يكون عجزهم لعدم بلاغتهم مع قوة
فصاحتهم لان فصاحة المتكلم لا تستلزم بلاغته لما تقرر ان كل بليغ
فصيح وليس كل فصيح بليغا لكن كثيرا ما تسمى البلاغة فصاحة صرح به
فى التلخيص قوله عن الاتيان بما يدانيه اى يقاربه فضلا عن اعارضة
بما يساويه ويكون ثانيه فكلمة عن متعلقة بعجزوا ولا يلزم تعلق حرفين
من نوع واحد بفعل واحد لما عرفت ان تعلق الاول باعتبار معنى
الصدور او التباعد والتجاوز عنه فهو فى الحقيقة غير متعلق
بعجزوا وما قيل عدم جواز ذلك فيما اذا كان كلاهما على معنا هما اما
اذا خرجت احدهما عنه وجعل مع مجرورها بمعنى كلهم فلا كلام فى
جوازه فمردود بان كونه بمعنى كلهم هو حاصل معناه بعد توجيه

قيل

اذا

التركيب

التركيب واعتبار التضمين لتصحيح العبارة لا انه بمعنى كلهم ابتداء على ان هذا
القائل بعد ما فسر عن آخرهم بقوله اى عجزوا كلهم قال وافادة الشمول انما
هو عن كلمة عن لانها عندهم للبعد والمجاوزة فيكون معنى قوله لما عجزوا
عن آخرهم جاوز عجزهم عن آخرهم فافادته الشمول ظاهرة من غير تقدير و
لا تضمين فانظر كيف صرح فى ابراز المعنى بتقدير جاوز وتضمين
العجز معنى البعد والمجاوزة ثم كيف نفى التقدير والتضمين فما هذا
الا تهافت قوله وليكون منصوب بتقدير ان عطفا على ايقاظا وتنبيها
ومجئ اللام لانتفاء شرط حذفها لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل به ولبدل
تغيير الاسلوب من اول الامر على التغاير بين الوجهين فانهما وان اشتركا
فى الاشارة الى الاعجاز الا ان الاول بالنسبة الى حال الكلام المنزل وهذا
بالنسبة الى حال المتكلم به المنزل عليه فيهما فيهما ناظر ان الى تفسيرى قوله
تعالى فأتوا بسورة من مثله من رجوع الضمير فى مثله الى ما نزلنا او الى
عبدنا قوله اول ما يقرع الاسماع برفع اول على انه اسم ليكون وقوله
مستقلا بنوع من الاعجاز خبره والمعنى ليكون القارع الاول للسمع من
السورة المصدرة مستقلا بنوع من الاعجاز بحيث لا يتوقف اعجازه على ما
بعده من الكلام قوله فان النطق باسماء الحروف بيان لوجه كونه مستقلا
بنوع من الاعجاز يعنى ان النطق بانفس الحروف فى تضاعيف الكلام
وان كان متاتيا من الخواص والعوام لكن النطق باسمائها مختص
بمن خط اى كتب ودرس اى تعلم واخذ من الغير فيدخل فيه ما
اخذ من افواه الرجال قوله فاما من الامى وهو الذى لا يعرف
الكتابة ولا يقدر على مطالعة الكتب فقوله الذى لم يخالط الكتاب
صفة كاشفة للامى فان من اختلط الكتاب اى اهل الكتب والكتبة
يلزم عرفا ان يعرف الكتابة ويقدر على مطالعة الكتب قوله
فمستبعد خارق للعادة فيكون معجزة لانها الامر الخارق للعادة
الظاهرة على يدى مدعى النبوة واعترض صاحب التقريب بان
النطق باسامى الحروف لا اعجاز فيها ديمكن تعلمه ولو بسماعه من صبى
فى اقصر مدة واجاب صاحب الكشف بعد تسليم ان تعلمه بالسماع
من الصبى ممكن تعفيا بانه لم يكن من علم محتكيهم عن صبيانهم لانهم كانوا
قوما اميين لم يكن فى قريش فضلا عن تفقيههما فى ذلك الوقت سوى
اثنين او ثلثة من اهل الخط والهجاء وكانه قاس ذلك الزمان بالزمان
الذى هو فيه انتهى وزبدة الكلام ان صدور هذه الالفاظ ممن لم يمارس

مستغرب

يقال حنكته السن واحنكته اذا
احكمته التجارب فى الامور
مدركة

افضلا

سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الاديب الغايق في فنه

الخط والكتابة واشتهر بعدم الممارسة ولم يكن من عادته الاقتباس بديع
غريب كالعرب العرباء اذا تكلم بالزنجية وكان من كلام اغمض حيث
تكلم بلفظ النوع في قوله مستقلا بنوع من الاعجاز نوع اشارة
الى دفع هذا الاعتراض فان فيه ايماء الى انه ليس فيه حقيقة الاعجاز
بان يكون ممتنع الصدور عن البشر بل فيه شائبة الاعجاز لكونه
مستبعدا مستغربا من جهة صدوره عمن يستبعد منه ذلك
نظرا الى حاله من كونه نشأ بين اظهر قوم اميين لا يعلمون
الكتاب الاماني **قوله** كالكتاب والتلاوة اي كما نستبعد من الكتابة
والتلاوة منه من قبل ان ينزل عليه الكتاب كما نطق به قوله وما
كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك الآية **قوله**
سيما وقد راعى في ذلك الخ سي بمعنى المثل يقال هما سيان اي
مثلا قال الرضي وتصرف في هذه اللفظة اعني لا سيما تصرفات كثيرة
لكثرة استعمالها فقيل سيما بحذف لا ولا سيما بتخفيف الياء مع
وجود لا وحذفها انتهى وما في لا سيما اما زائدة او موصولة
او موصوفة ومعناه على الاول نفي المثل فقط اي لا مثل وعلى
الاخيرين نفي المثل مع شيء المعرف او المنكر هذا اصله ثم جعل
بمعنى خصوصا فنصب ما بعده سي في الاصل على انه اسم لا التي لنفي
الجنس والخبر محذوف والتقدير لا مثل كذا موجود وبعد
جعله بمعنى خصوصا يكون منصوب المحل على المصدر لقيامه
مقام خصوصا واللفظ يكون باقيا على نصبه الذي كان له في
الاصل حين كان اسم لا اذ المنقول من المعنى الاصلي المذكور
الى هذا المعنى هو مجموع لا سيما لا سي لان المناسبة انما يتحقق بين
معنى لا سيما وبين التخصيص وفيما بعده ثلثة اوجه الجر بالاضافة
سي اليه ان كانت ما زائدة كما في عضبت من غير ما جرم والرفع
على انه خبر مبتدأ محذوف ان كانت ما موصولة او موصوفة
والنصب على الاستثناء لان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء
وصرح به الزمخشري في المفصل ايضا لكن الرضي لم يرض به
وقال واما لا سيما فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور
بعده مبني على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لانه
لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم
انتهى وقال بعض الفحول ~~نظرة للنحاة وعده النحاة من كلمات~~

الاستثناء

العلامة الدواني رحمه الله

٤ منه

١٢٢

من حواشي الحفيد ٤

~~الاستثناء و~~ تحقيقه انه للاستثناء من الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم بحكم من
جنس الحكم السابق انتهى فلا يخفى عليك ان هذا انما يتم على مذهب من
قال ان حقيقة الاستثناء مجرد الاخراج على المتعدد لا بشرط الحكم على
المخرج اذا الحكم على المخرج بوجه اتم من جنس الحكم السابق لا يقدح في تحقق
حقيقة الاستثناء التي هي الاخراج لا بشرط الحكم اذ عدم اشتراط الحكم لا
يستلزم اشتراط عدم الحكم واما على مذهب من قال ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فعنده حقيقة الاستثناء هو
الاخراج عن المتعدد بشرط الحكم على المخرج بنقيض حكم المتعدد حتى
ان كان حكمه سلبا حكم على المخرج ايجابا وبالعكس فح لا يتم ما ذكره
تأمل وقد يستشكل هذا ايضا بان الحكم بكونه من كلمات الاستثناء يأبى
دخول العاطف عليها كما في قول امرئ القيس ولا سيما يوم بدارة
جلجل لان العاطف لا يدخلها فلا يصح جاء القوم والا زيدا ويأبى ذكر
الواو ايضا بعد سيما كما في قول المص سيما وقد راعى الخ لان توسيط
العاطف بين كلمة الاستثناء والمستثنى مما لم يعهد ويندفع الاول
بما ذكره الرضي من ان الواو فيه اعتراضية كما في قول الشاعر فانت
طالق والطلاق البتة اذ هي مع ما بعدها بتقدير جملة مستقلة
ويندفع الثاني بما يستنبط من كلام الرضي ايضا من كون الواو
حالية ويؤيده كلمة قد في قول المص وقد راعى اي راعى الامي
فان المعنى ان النطق باسماء الحروف كيف ما اتفق مستغرب
من الامي ونوع معجزة له خصوصا حال كونه مراعيا في ذلك
النطق ما يعجز عنه الاديب اي الماهر في الفنون الادبية
الاريب اي الفهم العاقل الفايق في فنه اي فن الجملة الادب
واتصف بهذه الاوصاف في المبالغة الاكيدة وقد توهم بعض شراح
الكشاف وتبعه بعض ارباب الحواشي ايضا ان اعتراض
التقريب انما يندفع بملاحظة قوله سيما وقد راعى الخ
اي المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل مع لطايفها التي ذكرت
بعد قوله سيما الخ فان تلك اللطايف لا يمكن رعايتها من ذي
الامية قال قدس سره ورد هذا بان صريح كلام المص دال
على ان المستغرب هو النطق باسامي الحروف مطلقا مع
الاشتهار بعدم الاقتباس وايضا المقصود بيان الفائدة في
كل فاتحة وتلك الرعاية انما هي في الفواتح باسرها وايضا لا

هي ٤

فعنده

كلمات الاستثناء
مدطله

ايضا

اوله

الارب يوم صالح لك منهن

قال الرضي فاذا قلت احب زيدا
ولا سيما راكبا فهو بمعنى خصوصا
راكبا حال من مفعول الفعل المقدر
اي واخصه بزيادة المحبة خصوصا
راكبا وكذا في نحو اجبه ولا سيما
وهو راكب انتهى فجعل الواو والواقع
بعد سيما في قوله وهو راكب
فهو راكب حالية وهو موضع
الاستنباط مد ظله العالي

وهو انه اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسما هى
نصف اسامى حروف المعجم ان لم يعد فيها الالف حرفا براسها فى تسع وعشرين
يعددها اذا اعد فيها الالف مشتملة على انصاف انواعها

يفهمها منها الا ما من اوصاف الحروف واحوالها بعد تامل
بليغ وربما لم يتفطن بها قبل المص احد من حذاق العلماء المتبحرين
فيما يتعلق بالحروف فضلا ان يتفطن بها غيرهم فكيف يكون اول
ما يقرع اسماع المخاطبين بها مستقلا بوجه من الاعراب وتقدمة
من دلائل الاعجاز انتهى وفى عبارة المص مانع آخر عن هذا الحمل سوى
ما ذكر من الوجوه وهو ان سيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل
ما بعده زيادة تاكيد له **قوله** وهو اى ما يعجز عنه الاديب
فالضمير راجع الى ما فى قوله ما يعجز عنه والقول بانه راجع الى مصدر راعى
وهو الانسب للايراد وارجاعه الى ما فى ما يعجز مرجوح قوله مرجوح لانه
يفضى الى ان يكون ما يعجز عنه الاديب امرا آخر وراء الايراد المذكور
ويكون ذلك الايراد رعاية ذلك الامر الآخر مع ان ما يعجز عنه هو هذا
الايراد لا امرا آخر يكون هذا الايراد رعاية له اظنك فى مرية منه فاصل
المعنى ان ما يعجز عنه المهرة هو انه اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر
اسما اى بعد اسقاط المكررات والا فمجموع الاسامى المذكورة فيها
مع تكرارها ثمانية وسبعون اسما لكن الباقى بعد اسقاط المكررات اربعة
عشر اسما وهى الالف واللام والميم والصاد والراء
والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء
والقاف والنون يجمع مسمياتها قولك نص حكيم قاطع له سر
قوله هى نصف اسامى حروف المعجم اى هذه الاسماء الاربعة
عشر المورودة فى هذه الفواتح نصف اسامى حروف المعجم فى
القاموس وحروف المعجم اى الاعجام مصدر كالمدخل اى
من شانه ان يعجم انتهى وفى الصحاح المعجم النقط بالسواد و
غيره مثل التاء عليها نقطتان تقول اعجمت الحرف وعجمته بالتشديد
ولا تقول عجمته بالتخفيف ومنه حروف المعجم وهى الحروف المقطعة
يختص اكثرها بالنقطة من بين حروف سائر الامم ومعناه
حروف الخط المعجم كما تقول مسجد الجامع وصلوة الاولى وناس
يجعلون المعجم مشتركا بمعنى الاعجام كالمدخل والمخرج اى من شان
هذه الحروف ان يعجم اى ينقط وقيل حقيقة اعجمت الحروف ازلت
عجمته فالمعنى حروف الاعجام اى ازالة العجمة انتهى ونقل الازهرى
عن الليث ان الحروف المقطعة سميت معجمة لانها عجمية اى لا بيان
لها وان كانت اصلا للكلام كلها واما كتاب معجم فمعناه منقط
ليتبين عجميته فيكون الهمزة للسلب **قوله** وان لم يعد الالف

اى المدة

اسقاط

[illegible]

اى المدة الساكنة فيها اى فى حروف المعجم يعنى ان اربعة عشر اسما ليست
نصف اسامى حروف المعجم سواء اى نصفها مستويا بلا زيادة عليه ولا نقصان
عنه على ما مشى اليه صاحب الكشاف بل كونها نصفها المستوى مشروط بان لا
يعد الالف الساكنة فى حروف المعجم حرفا براسها اما بان لا يعد حرفا اصلا
بناء على انها فى الاغلب تكون منقلبة عن الواو او الياء او الهمزة او
جعلها متولدة من اشباع الفتحة او يعد حرفا لكن لا براسها بل يدرج مع الهمزة
تحت مدلول الالف بناء على ان اسم الالف يتناولهما معا وانهما متحدتان ذاتا
وانما التغاير بينهما باعتبار السكون فى الالف والحركة فى الهمزة ولذلك
قيل الالف اما ساكنة واما متحركة فان لم تعتبر اصلا او ادرجت مع الهمزة
تحت الالف يكون الاسامى ثمانية وعشرين ونصفها المستوى اربعة
عشر بخلاف ما اذا عدت حرفا براسها بناء على انها اسم للمدة التى
هى وسط جاء مثلا كما هو المتعارف عند الجمهور فيرتقى عدد الاسامى
الى تسع وعشرين اذ المتحركة تكون خارجة عن العد لعدم اندراجها
تحت الالف فيحتاج فى عدها الى لفظ الهمزة كما قال سيبويه اصل
الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا وهى الهمزة والالف والهاء و
ساقها الى آخرها بحسب ترتيبها فى المخارج وبهذا البيان اندفع ما توهم
انه لا حاجة الى هذا الشرط لان الاسماء الاصلية لحروف المعجم ثمانية و
عشرون لان لفظ الالف مشترك بين المدة والهمزة واسم الهمزة
مستحدث لا اصل والمذكور فى التهجى الالف لا الهمزة فاربعة عشر
نصف تحقيق على الاطلاق من غير شرط لما عرفت ان هذا مبنى على
اعتبارها حرفا براسها بتخصيص اسم الالف بالساكنة فلا بد من
الشرط الذى ذكره المص **قوله** فى تسع وعشرين سورة ظرف
مستقر منصوب المحل على انها حال عن مفعول اورد اى اورد
اربعة عشر اسما كائنة فى تسع وعشرين سورة او صفة مصدر
محذوف اى ايرادا كائنا فى تسع الخ فظرف لغو متعلق باورد
بعد ما اعتبر تعلق الظرف الاول اعنى قوله فى هذه الفواتح
به ولا يجوز تعلقه بنفس اورد والا يلزم تعلق جارين من جنس
واحد بفعل واحد وهو غير جائز وقيل بدل من هذه الفواتح
او حال منه او صفة له والفصل للمتقدم **قوله** بعددها اى
حال كون تسع وعشرين سورة كائنة بعدد حروف المعجم ومساوية
له فهو حال عما قبله او هى كائنة بعددها على ان يكون خبر مبتدأ

محذوف

عبارة الكشاف هذا واعلم انك اذا تاملت
ما اورده الله عز سلطانه فى الفواتح من هذه
الاسماء وجدتها
نصف اسامى حروف المعجم اربعة عشر
سواء وقال قدس سره اى وجدتها نصفها
مستويا بلا زيادة عليه ولا نقصان عنه
انتهى

عدد منازل القمر

قوله اذا عدّ فيها اي في حروف المعجم الالف الساكنة بجعلها حرفا برأسها
بتخصيص اسم الالف بها فيكون الهمزة المتحركة خارجة عنها وهي داخلة في
تلك الحروف لا محالة فيكون المجموع تسعا وعشرين حرفا ولا
شك ان المراد نصف اسامي جميع الحروف باعتبارها في سور
عددها جميع الحروف باعتبار اخر غير متصور من الاتي فيوهما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وفي ايراد كلمة ان في جانب
عدم العد وكلمة اذا في جانب العد اشارة الى ان المحقق هو
العد وان عدم العد مشكوك غير مقطوع قوله مشتملة على
انصاف انواعها منصوبة على انها حال من اربعة عشر والانصاف
جمع نصف والمراد بها ما هو اعم من التحقيقية والتقريبية كما ستعرف
كلا منهما في محله ان شاء الله تعالى وليس المراد بالانواع جميعها
لانها كثيرة ترتقي عند البعض الى اربعة واربعين نوعا وبعضهم
زاد وبعضهم نقص وللناس فيما يشتقون مذاهب فالمراد
مشاهير انواعها وهي ما ذكره اعني ههنا فلا يرد انها
مشتملة على تمام بعض انواعها كحروف الغنة وهي الميم والنون
الساكنة والحرف المكرر كالراء ثم ان المذكور في الكشاف لفظ
الاجناس واعني عدل الى لفظ الانواع وهو الموافق لما ذكر
في المفتاح حيث قال في قسم الصرف ومساق الحديث لا يتم
بعد التنبيه على انواع الحروف التسعة والعشرين وقال
ايضا انها تتنوع الى مجهورة ومهموسة الخ وليس هذا مبنيا
على انه لا فرق عند اهل العربية بين الاجناس والانواع حتى
يكون وجه العدل التفنن في العبارة بل وجهه هو ان هذه
الاقسام ليست تحتها الا الجزئيات الحقيقية ولهذا مثلوها
باعيان الحروف وفوقها كليات مترتبة اذ فوقها حروف
الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهي في هذه
السلسلة وقعت اخرها منتهية الى الاشخاص كالانسان في
في سلسلة الكليات المترتبة فهي نوع اخير وفوقها اجناس
وتحتها اشخاص ويجب ان يعلم ايضا ان تقسيم حروف الهجاء
الى هذه الاقسام ليس تقسيما واحدا حقيقيا الى اقسام متباينة
كتقسيم العنصر الى الاربعة اذ لا تباين بين الشديدة والرخوة
مثلا وبين المجهورة والمهموسة بل هناك تقسيمات متعددة

باعتبارات

باعتبارات مختلفة الى اقسام متخالفة متداخلة غير متباينة متمايزة
بالاعتبارات والحيثيات على ما هو شأن التقسيمات الاعتبارية
قوله فمنها المهموسة شروع في تفصيل ما اجمله من انها مشتملة على
انصاف انواع حروف المعجم يعني انها تتنوع باعتبار ضعف الاعتماد
على المخرج وقوته الى مهموسة ومجهورة فذكر من المهموسة كذا ومن
المجهورة كذا وقدم المهموسة لان المذكور بعضها التحقيق بخلاف المجهورة
على ما سيجيء بيانه قوله وهي اي المهموسة وفي بعض النسخ وهو بتذكير
الضمير باعتبار الخبر واشتقاقها من الهمس وهو في اللغة الصوت
الضعيف الخفي قال تعالى فلا تسمع الا همسا وعرفها علماء الاشتقاق
بوجوه اظهرها ما ذكره اعني بقوله وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه وتوضيح
المقام ان الانسان يتنفس ضروريا معتادا من الطبيعة دون تكلف اختيار كما
وذلك النفس وهواء خارج من الجوف مارا بمضايق الحلقوم ووسط
اللسان وحافتها الى فضاء الفم والصوت كيفية عارضة لهذا النفس
والحروف كيفيات عارضة للصوت يصير بها قطعا مختلفة بالآلات
معدة لذلك الحنجرة والعضلات والشفة فالنفس الضروري مطية
للصوت ومركب للحروف والمخارج عبارة عن مواضع خروج النفس
والمراد بالاعتماد ممانعتها ومصادمتها للنفس الخارج ولهذه الممانعة
مراتب متفاوتة قوة وضعفا فان ضعفت بحيث لا يبقى لها اثر معاوقة
اصلا فهناك لا يتكيف شيء منه بكيفية الصوت والحرف فيصير
نفسا ساذجا وان قويت لكن لا الى حد يتكيف كله بكيفية الصوت
والحرف بل بعضه فهو الهمس وان قويت واشتدت حتى تكيف
كله بتلك الكيفية فهو الجهر فما قال بعضهم من ان الجهر اشباع
الاعتماد في مخرج الحرف ومنع النفس عن ان يجري معه والهمس
بخلافه وكذا ما قيل الجهر انحصار النفس في مخرج الحرف والهمس
جري ذلك فمرجع الكل الى ما ذكره اعني من ضعف الاعتماد على المخرج
وقوته قالوا والذي يعرف به تباينهما انك اذا كررت القاف فقلت
ققق وجدت النفس الخارج كله متكيفا بكيفية الصوت محصورا
بكيفية الصوت محصورا لا تحس معها بشيء واذا قلت ككك
وجدت بعض النفس باقيا بلا صوت قال في المفصل تردد
الكاف فتجد النفس معا ودالها ومنها قوله لصوتها قوله
ويجمعها اي المهموسة ستشحثك خصفه اي هذا القول

ويجمعها ستشحثك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف
من البواقي المجهورة نصفها يجمعها لن يقطع امر ومن الشديدة الثمانية المجموعة
في اجدت طبقك اربعة يجمعها اقطك ومن البواقي الرخوة عشرة يجمعها
خص على نصره

اى هذا القول والهاء في خصفه للوقف وهي اسم امرأة والشحث الالحاح في المسئلة ومنه يقال للمكدي شحاث ونقل عن الزمخشري في الحواشي معناه تتكدى عليك هذه المرأة اقول المراد منه ومن غيره ههنا مجرد الحروف المجموعة في هذا القول من غير قصد الى معناه لو ركبت هذه الحروف مثلا بغير هذا الترتيب لحصل المقصود ايضا قال في القاموس والحروف المهموسة حثه شخص فسكت **قوله** نصفها منصوب على انه مفعول ذكر والمراد النصف التحقيقي لان تلك الحروف عشرة والمذكور في الفوائح خمسة ذكرها المص بقوله الحاء والهاء والصاد والسين والكاف فالمتروكة ايضا خمسة وهي الثاء والشين والتاء والخاء والفاء وتخصيص تلك الخمسة بالذكر لكونها حروفا نورانية **قوله** ومن البواقي عطف على قوله من المهموسة وذكر من البواقي وهي الحروف التي بقيت من تلك العشرة المهموسة وقوله المجهورة صفة للبواقي اشارة الى انه لا واسطة بين المهموسة والمجهورة كما بين الشديدة والرخوة ولما عد المهموسة ولم يعرف المجهورة بما يقتضي الاعتماد على مخرج اعتمادا على ما يفهم من تعريف ما يقابله بما يقابله وقوله نصفها منصوب ايضا بذكر المذكور المقدر في المعطوف وقوله يجمعه اى هذا النصف لن يقطع امر على صيغة المجهول اى هذا القول لان الحروف المجموعة فيه تسعة وهي نصف ثمانية عشر الباقية بعد اخراج العشرة المهموسة من جميع الحروف الثمانية والعشرين فهذا النصف ايضا تحقيقي لكن هذا اذا لم يعد الالف حرفا برأسها واما اذا عد فهي نصف تقريبي لان الباقي بعد العشرة تسعة عشر ولا نصف لها صحيح واعلم ان المص ذكر في المجهورة قولا يجمع نصفها المذكور في الفواتح ولم يذكر قولا يجمع مجموعها في المهموسة عكس الامر فذكر قولا يجمع جميعها ولم يذكر لنصفها المذكور في الفواتح قولا يجمعه بل عدها باساميها كانه قد يبضع اذا جند سطيع لكن لم يشتهر اشتهار ستشحثك خصفه القواسم موضع ويغني بالتحريك اعادي **قوله** ومن الشديدة الثمانية المجموعة في اجدت طبقك اى وذكر من الحروف الشديدة التي عددها ثمانية يجمعها قولك اجدت طبقك على صيغة الخطاب من الاجادة وطبقك بفتح الباء ونصب القاف ومعناه جعلت طبقك جيدا واعلم انهم قسموا حروف الهجاء قسمة مستانفة الى ثلثة اقسام شديدة ورخوة وما بينهما وجعل بعضهم هذه القسمة ثنائية والمص اختارها لتقل الاقسام ويسهل الضبط

ولم يذكر لها

ومن المطبقة التي هي الصاد والطاء والظاء والضاد نصفها الاقل
ومن البواقي في المنفتحة نصفها ومن القلقلة وهي حرف تضطرب عند خروجها
وقد تجمعها قد طبج

ولم يذكر لها تعريفا لعدم اختلافهم في تعريفها مع ان المقصود ههنا تعيين انواع الحروف باعيانها واعدادها ليتميز المذكور من كل منها في الفواتح عما ليس بمذكور كيفا وكما واما تعريف المهموسة فقد عرفت انهم ذكروا له حدودا والمص نبه بالتعريف المذكور على انه اظهرها واكتفى هناك بالتعيين التعريفي عن التعيين العددي وههنا عينها بالعدد لان المطلوب هو هذا التعيين كما عرفت قال الشيخ الرضي في الشرح الشافية ويعني بالشديدة ما اذا نطقت به لم يجر الصوت وبالرخوة ما يجري الصوت عند النطق به ثم قال والفرق بين الشديدة والمجهورة ان الشديدة لا يجري الصوت عند النطق بها بل انك تسمع به في آن ثم ينقطع والمجهورة لا اعتبار فيها بعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها بعدم جري النفس عند الصوت وقال واذا اشبعت الاعتماد وجرى الصوت كما في الضاد والظاء والزاء والعين والغين والياء فهي مجهورة رخوة وان اشبعته لم يجر الصوت كالقاف والجيم والطاء والدال فهي مجهورة شديدة انتهى فعلم ان مناط الشدة والرخاوة على اعتبار جري الصوت وعدمه لا على اعتبار جريان النفس وعدمه كما في المجهورة والمهموسة فسقط ما توهم ان انحصار جري الصوت في مخرجه انما هو بمنع جريان النفس مع النطق بالحرف وهو ناش من قوة اعتماد الحرف على مخرجه فلا معنى لذكر بعض الحروف المهموسة كالكاف وبعض الحروف المجهورة كالقاف والطاء في الحروف الشديدة **قوله** اربعة بالنصب مفعول ذكر المقدر يجمعها اى يجمع هذه الاربعة اقطك اى حروف هذا القول ولم يقل نصفها يجمعه كذا قال في الاولين بل صرح بالعدد ليناسب اصله الذي صرح بعدده اعني كونه ثمانية والاقط مثلثة طعام يتخذ من اللبن والكاف للخطاب **قوله** ومن البواقي اى وذكر من الحروف الباقية بعد الثمانية الشديدة وهي عشرون حرفا الرخوة بالجر صفة للبواقي عشرة وهي نصفها تحقيقا ان لم يعد الالف حرفا برأسها بل خص بالهمزة ليختص بالشديدة وانما لم يكتف بقوله من الرخوة كما في الكشاف بل قيده بالبواقي تنبيها على اختياره القسمة الثنائية لا القسمة الثلاثية الى الرخوة والشديدة وما بينهما كما عرفت وصاحب الكشاف اختار القسمة الثلاثية نص عليها في المفصل وكان المناسب تقديم الرخوة على الشديدة على محاذاة تقديم المهموسة على المجهورة لمزيد مناسبة بين المهموسة والرخوة

الا انه نظر الى قلة المعدودات وكثرة البواقى فيها قوله يجمعها صفة عشرة وضمير المفعول راجع اليها اى يجمع تلك العشرة وفاعل يجمع قوله حمس على نصره اى حروف هذا القول فى القاموس حمس كفرح اشتد وصلب فى الدين والقتال انتهى فكان معنى هذا القول قاتل على نصره ومما يليق ان يبينه عليه فى هذا المقام انه يمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة كما سبق فى قفق بخلاف المهموسة فانها يكفى فيها التكرير ولو بدون الحركة واما الشديدة والرخوة فالمعتبر فى امتحانها اسكان الحروف قال فى المفصل ويعرف تباينهما بان تقف على الجيم والشين فتقول الجج والطش فانك تجد صوت الجيم راكدا محصورا لا تقدر على مدة وصوت الشين جاريا تمده ان شئت قال الرضى وانما كررت الحروف فى امتحان المجهورة لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فتظن ان النطق انما خرج مع المجهوره لا بعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج مع تلك الحروف المكررة نفس عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس و انما حركت الحرف لان التكرير بدون الحركة محال واما المهموسة فانك اذا كررتها مع استتباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس ويجرى كما يجرى الصوت بها نحو ككك وانما اعتبر فى امتحان الشديدة والرخوة اسكان الحروف لانك لو حركتها والحركات ابعاض الواو والياء والالف وفيها رخاوة ما جرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الحروف الشديده الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها انتهى قوله ومن المطبقة اى وذكر من الحروف المطبقة بفتح الباء وهى حروف ينطبق معها الحنك الاعلى اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فيكون الحروف التى يخرج من بينهما مطبقا عليها فالحرف مطبق عليه فهو من قبيل الحذف والايصال كالمشترك فى المشترك فيه ولم يعرفها اكتفاء بما ذكره العموم لا تفاقهم فى تعريفها ولما لم يكن لها قول جامع ذكرها باسمائها فقال التى هى الصاد والطا والضاد والظاء اى الاربعة هى المهملتان المعجمتان وقوله نصفها اى ذكر من هذه الحروف الاربعة المطبقة نصفها اعنى المهملتين الصاد والطاء

قوله

قوله ومن البواقى المنفتحة اى وذكر من الحروف الباقية التى تسمى بالحروف المنفتحة لانها ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها فهى مقابلة للمطبقة ومخالفة لها فى النطق بها انطباقا وانفتاحا نصفها مفعول ذكر المقدر فيكون المذكور اثنى عشر حرفا لان الحروف الباقية بعد اخراج الاربعة المطبقة من جميع الحروف اربعة وعشرون ونصفها اثنى عشر وهى الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء و العين والسين والحاء والقاف والنون قوله ومن القلقلة اى وذكر من الحروف القلقلة وتسمى حروف اللقلقة ايضا وهى من قلقلة اذا حركه فسميت بها لعدم ظهور سكونها ما لم يتحرك ونقل عن ابن الحاجب انها سميت بها لشدة صوتها من القلقلة التى هى صوت الاشياء اليابسة والاول هو الموافق فى القاموس من ان القلقل والقلاقل بضمهما المصوات السريع التقلقل اى التحرك قوله وهى حروف تضطرب عند خروجها وعرفها القوم بانها حروف يصحبها ضغط اللسان فى مخرجها عند الوقف مع شدة الصوت المتصعد من الصدر ولما كان هذا الضغط التام يمنع خروج ذلك الصوت حتى اذا اريد بيانها للنحى طبا احتيج الى قلقلة اللسان وتحريكه عن موضعه حتى يخرج صوتها فيسمع عدل المص عن تعريفهم واشار الى ان الاحسن فى تعريفه هو ما ذكره وان ما ذكروه من الضغط لا يكفى ما لم ينضم اليه تحريك اللسان والاضطراب عند اخراجها كيف وهذه الحروف جامعة بين وصفى الشدة والجهر لكونها مجهورة شديدة فالجهر مانع للنفس عن جريانه و الشدة مانعة للصوت عن جريانه فلولا الاضطراب والتكلف لم يتبين عند التخاطب مع ان الاضطراب يناسب معناها اللغوى الذى هو الحركة بخلاف الضغطة فانها لا تناسبه قوله ويجمعها اى يجمع حروف القلقلة المعروفة بما ذكر قد طبج هو بفتح الطاء المهملة وكسر الباء الموحدة والجيم وفى القاموس وحروف القلقلة قطب جد ~~هو بفتح الطاء المهملة وكسر الباء~~ وهذا اخف وافصح مما ذكره المص وهو المذكور فى الشاطبى وساير كتب القراءة ايضا وبالجملة حروف القلقلة الحروف الخمسة المجموعة فى القول المذكور وطبج على وزن فرح من الطبج وهو الضرب على الشئ الاجوف كالطبل والراس واستحكام الحماقة قوله نصفها الاقل اشارة الى ان المذكور منها النصف التقريبى الاقل الذى هو الطاء والقاف اذ لا يتصور فى الخمسة النصف الحقيقى وقوله لقلتها تعليل لذكر النصف الاقل مع تحقق النصف التقريبى فى النصف الاكثر ايضا يعنى انما اختار النصف الاقل لقلة هذه الحروف فى نفسها فيناسبها ترجيح جانب القلة القلة والحروف المطبقة وان كانت اقل منها لكن بها نصف تحقيقى ويويد هذا ان الحروف الباقية بعد اخراج الخمسة لما كثرت اختير نصفها الاكثر لانها ثلثة وعشرون

والمذكور منها اثنى عشر وهو نصفها الاكثر مرجحا على النصف الاقل لمناسبة الكثرة
وانما لم يذكر المص هيهنا البواقي لعدم تسميتهم اياها باسم خاص كساير البواقي
قوله ومن اللينين الياء اى وذكر من الحرفين اللينين وهما الياء والواو
الياء فقط وانما سميتا باللينين لخروجهما في لين بلا كلفة على اللسان لاتساع
مخرجهما وهو يوجب انتشار الصوت وانما خص الياء منهما بالذكر لانها
اى الياء اقل ثقلا من الواو وبعد اشتراكهما في اصل الثقل ولم يعتبر الالف
الساكنة مع انهم عدوها حرف اللين ايضا حتى قال في المفصل اللينة حروف
اللين بصيغة الجمع لكونها في الاغلب منقلبة عن الواو والياء قوله ومن المستعلية
اى وذكر من الحروف المسماة بالمستعلية ولما كان تعريفهم اياها بما يرتفع بسببها
اللسان الى الحنك يوهم اتحادها مع المطبقة وعدم الفرق بينهما مع انها اعم
من المطبقة لانها هي الاربعة المطبقة مع ثلثة اخرى كما سيذكرها احتاجوا
الى بيان الفرق بينهما بان المعتبر فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الحنك
سواء وصل الى حد انطباق الحنك عليها او لا يصل الى ذلك الحد كما في الثلثة
الزايدة على الاربعة المطبقة من تلك السبعة والمص عدل عن تعريفهم
وبنه على ان الاولى في تعريفها ان يقال وهي الحروف التي تتصعد الصوت بها
في الحنك الاعلى اى يستعلي الصوت عند النطق بها ويخرج من جهة الحنك
الاعلى سواء ارتفع اللسان واستعلى الى حد انطباق الحنك الاعلى على سطحه
او لم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى فضاه الى الحنك بلا انطباق ثم عين عددها
وذكرها باسمائها لزيادة تعيينها وتميزها فقال مصرحا بعددها وهي سبعة
ثم ذكرها باسمائها فقال مبينا لتلك السبعة القاف والصاد والطاء المهملتان
والخاء والغين المعجمتان والضاد والظاء المنقوطتان فالاربعة منها
مطبقة والثلثة من المنفتحة قوله نصفها الاقل بالنصب مفعول ذكر
المقدر اى ذكر منها النصف التقريبي الاقل هو الصاد والطاء و
القاف اذ ليس للسبعة نصف صحيح فوجه اختيار النصف الاقل
هو المناسبة في القلة لانها قليلة بالنسبة الى البواقي في المنخفضة والمذكور
في بعض النسخ نصفها الاكثر وهو سهو من الناسخ لعدم مطابقته للواقع
ومن لم يتنبه لهذا قال كان ينبغي ان يقول في المنخفضة نصفها الاقل قوله
ومن البواقي المنخفضة اى ذكر من الحروف الباقية بعد اخراج السبعة
من جميع الحروف المسماة تلك الباقية بالحروف المنخفضة لانخفاض اللسان
وتسفله عن الحنك الاعلى عند التلفظ بها قوله نصفها مفعول ذكر المقدر
على ما مر غير مرة والمراد النصف الاكثر اذ البواقي بعد اخراج السبعة
احد وعشرون ولا نصف لها صحيحا والمذكور هو احد عشر وهو

اكثرها

وهو اكثرها فاختار الاكثر لكثرتها بتبصر ولما احتمل ان يكون
النصف المذكور نصفا تحقيقيا بان يعد الالف حرفا براسها
حتى يكون البواقي اثنى وعشرين فيكون احد عشر نصفا صحيحا
لها اطلق النصف ولم يقيده بالاكثر قوله ومن حروف
البدل اى وذكر من حروف البدل قال ابن الحاجب في
الايضاح انما نعني بحرف البدل الحرف المبدل لا المبدل منه
بدليل ان العين تبدل منها والتاء تبدل عنها وليست
معدودة من حروف الابدال بالاتفاق ثم قال فاذا كان
كذلك فعد السين من حروف البدل خطا لانها لا تبدل
قوله وهي اى حروف البدل احد عشر ولما كان ما ذكره
صاحب المفصل في بيان حروف البدل لا يخلو عن خلل
واضطراب حيث قال اولا وحروفه حروف الزيادة
والطاء والدال والجيم فيكون ثلثة عشر لان حروف الزيادة
عشرة وقال ثانيا يجمعها قولك استنجده يوم صال زط وحروفها
خمسة عشر منافيا لما ذكره اولا وكانه لهذا زيد في بعض
نسخ المفصل على الثلثة المذكورة والصاد والزاى واشار
ثالثا الى انها اربعة عشر حيث اورد في التفصيل اربعة
عشر فصلا لاربعة عشر حرفا غير السين احال ايضا
كونها احد عشر على رئيس النحاة فقال على ما ذكره سيبويه
واختاره ابن جني بتشديد النون وسكون الياء قوله و
يجمعها اى يجمع حروف البدل الماخوذة على ما ذكره سيبويه
اجد طويت منها اى هذا القول فان مجموع حروف هذا القول
احد عشر فان منها منها واجد فعل المضارع المتكلم من
الوجدان وطويت بالخطاب بمعنى اعرضت يقال طوى
الكشح عنه اى اعرض وضمير منها يرجع الى المحبوبة والمعنى
اجد انك طويت الكشح واعرضت عن المحبوبة ولنورد
لكل مثلا لكل احد من هذه الحروف مما ذكره القوم فالهمزة
تبدل من حروف اللين نحو حمراء وقائل وبايع والجيم تبدل
من الياء المشددة في الوقف نحو ابو علج في ابو علي ومن غير
المشددة كما في قول الراجز ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاحج
ياتيك بج اى كنت قبلت حجتي فلا يزال حماري ياتي لزيادة

بيتك بمو الدال تبدل من التاء نحو اجدمعوا اى اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو اصطبر اى اصتبر من الصبر والواو تبدل من اختيها ومن الهمزة نحو ضويرب فى تصغير ضارب وطوبى فى طيبى وجونة فى جؤنة والياء تبدل من اختيها ومن الهمزة ومن احد طرفى التضعيف نحو مضيتيح فى مفتاح وميزان وموزان ودنيب وذئب واملييت فى امللت والتاء تبدل من الياء والواو نحو اتقعد اى اتعد وتجاه فى وجاه والميم تبدل من اللام كما فى قوله عليه الصلوة والسلام ليس من امبر امصيام فى امسفر ومن النون نحو عمبر فى عنبر والنون تبدل من الواو واللام نحو صنعانى فى صنعاوى ولعن فى لعل والهاء تبدل من الهمزة والالف والياء نحو هرقت فى ارقت وحيهله فى حيهلا وهذه احداها اى هذه والالف تبدل من اختيها ومن الهمزة نحو قال وباع وسال وتمام تفصيل بحث الابدال فى المفصل والشافية فليطالع ثمه قوله الستة منصوب على انه مفعول ذكر اعتقد ولما لم يكن لاحد عشر نصفا صحيحا ذكرت الستة التى هى النصف الاكثر واشار الى ان وجه اختياره على النصف الاقل شيوعها وشهرتها ووصف الستة بقوله الشائعة المشهورة ومعنى شيوعها انها لا خلاف فى كونها من حروف البدل ومعنى شهرتها ان جعلها بدلا من غيرها اكثر فى استعمال قوله التى يجمعها اطلجين اى يجمع هذه الستة هذا القول قيل هما جبلان قوله وزاد بعضهم سبعة اخرى اى زاد البعض فى حروف البدل على احد عشر سبعة احرف اخرى حتى بلغت ثمانية عشر حرفا قوله وهى اللام اى تلك السبعة هى اللام مع ما عطف عليه من الستة الباقية فان ملاحظة فى مثله مقدم على الرابط قوله فى اصيلال فان اصله اصيلان تصغير اصلان بضم الهمزة جمع اصيل كبقران فى جمع بعير فابدل اللام من النون لقرب المخرج والاصيل هو ما بين العصر الى المغرب قوله والصاد والزاء باحمال الاول واعجام الثانى فى صراط وزراط فانهما فيهما مبدلتان من السين لان اصلهما سراط كما مر فى الفاتحة قوله والفاء فى اجداف فان اصلها اجداث بالثاء المثلثة جمع جدث وهو القبر فابدلت الفاء من الثاء وفى بعض النسخ فى جدف بصيغة المفرد قوله والعين فى اعبن بكسر العين وتشديد النون

اصله

اصله أنّ فابدلت العين من الهمزة يجوز فتح العين وتخفيف النون بمعنى أن وبنو تميم يجعلون الهمزة عينا ويقال له عنعنة تميم قوله والثاء فى ثروغ الدلو فان مراسيل ثروغ فروغ جمع فرغ وهو مخرج الماء من الدلو من بين العراقى فابدلت الثاء من الفاء فصار فروغ ثروغ قوله والباء فى با اسمك فانها مبدلة من الميم اذ اصله ما اسمك قوله حتى صارت ثمانية عشر غاية لقوله وزاد ومتعلق به اى انتقلت حروف البدل بزيادة السبعة فيها الى ان انتهت الى ثمانية عشر قوله وقد ذكر منها اى من ثمانية عشر تسعة اى نصفها التحقيقى قوله الستة المذكورة اعنى حروف اطلجين بالرفع مع ما عطف عليه من قوله واللام والصاد والزاى خبر مبتداء محذوف اى التسعة التى ذكرت هى هذه الستة مع هذه الثلثة ويجوز نصبها على ان يكون بدلا من تسعة قوله مما يدغم فى مثله ولا يدغم فى المقارب اى فذكر من الحروف التى تدغم فى مثلها اى لنفسها باعتبار التغاير الشخصى ولا يدغم فى حرف يقاربه اما فى المخرج او فى صفة تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق والاستعلاء قوله الهمزة وهى بملاحظة ما بعدها بدل من خمسة عشر او خبر محذوف اى هى مجموع الهمزة مع ما عطف عليها والمراد بالهمزة الالف المتحركة المسماة بالهمزة وانما لم يقل الالف ليشتمل الساكنة ايضا لان الالف الساكنة لا يدغم الا فى مثلها ولا فى مقاربها ولا يكون مدغما فيها ايضا صرح به فى المفصل واما الهمزة فاذا اجتمعت ثنتان منها فى كلمة واحدة فالمختار عندهم ان تحذف احديهما او تخفف لان حذف احديهما او تخفيفها اخف من الادغام الا فى باب فعّال بفتح الفاء وتشديد العين فانه باب قياسى حوفظ عليه مع وجود المدة بعدها وكانت مستثناة لامرها ولذا قال فى المفصل فالهمزة لا تدغم فى مثلها الا فى نحو قولك ساءل وراءس فيمن يرى تحقيق الهمزتين اى بقاءهما من غير حذف احديهما او تخفيفا فعلم ان ادغام الهمزة فى مثلها فرع تحقيق الهمزتين ومع ذلك مختص بباب فعّال قوله والهاء فانها ايضا يدغم فى مثلها نحو اجبه هلالا اى اضرب جبهته من جبه اذا ضرب جبهته احد ومنه عن امر والعين اى المهملة فانها تدغم فى مثلها كقولك ارفع عليا والصاد والطاء

لعرقى جمع عرقة والعرقتان الخشبتان اللتان تعترضان على الدلو على وجه التقاطع كالصليب
منه دامه

تحقيق الهمزة جمعه الا ويبقى بينهما اى بينهما وتقيل او ترده حركته

اى المنقوطتان اما الضاد المهملتان فانهما تدغمان فى مثلها نحو فنقص بيقص
واطيا ظ والميم فانها لا تدغم الا فى مثلها نحو قوله تعالى فتلقى آدم من ربه والياء
نحو حى وعى فى الادغام فى مثلها و الخاء والغين اى المعجمتان فان
كل واحدة منها يدغم فى مثلها كقوله لا تنسخ خلقكم وكقراءة ابى عمرو
ومن يبتغ غير الاسلام دينا والضاد والظاء اى المنقوطتان
اما الضاد فلا تدغم الا فى مثلها صرح به فى المفصل كقولك اقبض
ضعفها واما الظاء المدغم فى مثلها نحو احفظ ظالما والفاء وهى
ايضا لا تدغم الا فى مثلها على ما فى المفصل كقوله تعالى وما اختلف فيه
والشين والزاء اى المعجمتان اما الشين فهى ايضا لا تدغم الا فى مثلها
نحو افرش شيئا واما الزاء نحو عزيز والواو فانها لا تدغم الا فى مثلها نحو
عدو وقيل ويدغم فى الياء ايضا نحو مرمى ففيه انها قلبت اولا
ياء ثم ادغمت الياء فى الياء واعلم ان المدعى ههنا مركب من
اثبات وسلب وهو ان هذه الحروف الخمسة عشر تدغم فى مثلها
ولا تدغم فيما يقاربها والجزء الاثباتى لا خفاء فيه وقد ذكرت
امثلته ايضا وانما الشان فى اثبات الجزء السلبى فان الذى لا
يدغم فيما يقاربه هو الهمزة وحروف صفوى مستفز كما صرح به وما
عدا هذه الحروف كما تدغم فى مثلها تدغم فى المقارب ايضا على
ما صرح به فى المفصل اما الهاء فيدغم فى الحاء كقولك فى اجبه
حاتما اجبحاتما واما العين فيدغم فى الحاء نحو ارفع حاتما
واما الطاء والظاء فهى واحدة فى الستة التى قال فى المفصل
انها تدغم بعضها بعضا وفى الصاد والزاى والسين وهى
الطاء والدال والتاء واما الخاء والغين فيدغم كل واحدة
منهما فى اختها ايضا نحو ادمغ خلفا واسلخ غنمك واما الصاد
المهملة والزاى المهملة فلما قال فى المفصل ان الصاد والزاى و
السين تدغم بعضها فى بعض فان قلت قد صرح فى المفصل والشافية
بانه متى قصد ادغام حرف فى مقاربه فلا بد من قلبه الى لفظ ليصير مثلا له
لان مجادلة الادغام فى المقارب فى الصور المذكورة ادغام
فى مثلها حقيقة فيصدق ان هذه الحروف يدغم مثلها ولا يدغم
فى المقارب قلت فى منحصر الادغام فى ان يكون مثلها فى المثل ولا يوجد
فى المقارب فلا يستقيم ما يجئ من قول المصنف ومما يدغم فيهما لا
الا ان يقال المراد ما يدغم فى مثلها ولا يدغم فى مقاربها فى كلمة
واحدة والادغام فى الصور المذكورة لم يقع فى كلمة واحدة ولكن
تحقيقه ان اكثر الامثلة المورودة فى المفصل لبيان الادغام

فى مثلها

ومما يدغم فيهما وهى الثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف
والراء والسين والنون واللام على ان الادغام من الحسن .. والفصاحة ومس

فى مثلها انما وقع الادغام فيها فى كلمتين كما لا يخفى وكذلك امثلة المدغم
فيها الواقعة هنا ادغامها فى كلمتين لا فى كلمة واحدة كما ستعرف
نصفها الاقل مفعول ذكر المقدر وعلى ما لم يكن لخمسة عشر نصفا
صحيحا لزم ان يكون المذكور اما النصف الاقل او الاكثر لكن اختير
النصف الاقل دون الاكثر وهو السبعة المذكورة اولا اعنى الهمزة
والهاء والعين والصاد والطاء والميم والباء ويجئ وجه اختيار
الاقل ههنا والاكثر فيما يقابله قوله ومما يدغم فيها اى وذكر
من الحروف التى يدغم فى مثلها فى مقاربها وهى الثلاثة عشر الباقية
بعد اخراج خمسة عشر من ثمانية وعشرين ونصفها الاكثر
وهو سبعة فصلها بقوله الحاء فانها تدغم فى مثلها وفى الهاء
والعين ايضا نحو اذبح جملا وقوله تعالى لا ابرح حتى ابلغ
واذبحا ذه فى اذبح هذه واذبحتو اى اذبح عتودا والقاف
والكاف فان كل واحدة منها يدغم فى مثلها ويدغم احديهما فى الاخرى
ايضا لقرب مخرجهما كقوله تعالى فلما افاق قال وقوله تعالى كى نسبحك كثيرا و
نذكرك كثيرا فى ادغامهما فى مثلها واما ادغام كل منهما فى الاخر فكقوله
خلق كل دابة وقوله تعالى حتى اذا خرجوا من عندك قالوا والراء اى
المهملة فانها تدغم فى مثلها كقوله تعالى واذكر ربك واما انه تدغم فى مقاربها
ايضا فى اللام على ما فى المفصل حيث قال فيه والراء لا يدغم الا فى مثلها
ولانها من حروف ضوى مستفز فانها لا تدغم فى مقاربها ولا يجوز ان
يجعل هذا معجمة وما عد فى خمسة عشر مهملة لان المعجمة ليست
مذكورة فى الفواتح ولانه يلزم ان يكون المذكور من خمسة عشر
نصفها الاكثر والسين فانها تدغم فى مثلها ستسعترون وفى ما يقاربها
من الزاى والصاد وعلى ما نقل من المفصل فاللام فانها تدغم فى مثلها
نحو الله وفى الراء ايضا نحو هل رايت وبل ران والنون فانها
تدغم فى مثلها نحو من نورك وكذا تدغم فى حروف يرملون فبقيت
من هذه الثلاثة عشر بعد اخراج هذه الحروف السبعة ستة احرف
وهى الباء والتاء والثاء والجيم والدال والذال فان كلا منها
يدغم فى مثلها وفيما يقاربها اما ادغام الباء فى مثلها نحو لذهب بسمعهم فى قراءة
ابى عمرو ويدغم فى الفاء والميم ايضا لقرب المخرج نحو اذهب فمن تبعك ويا
بنى اركب معنا واما التاء والثاء فيدغم كل منهما فى مثلها وفى اختها فالتاء
نحو كانت تاتيهم رسلهم واما الثاء نحو امكث ثاويا فى البلدة واما ادغام

ومن الاربعة التى لاتدغم فيما قاربها ويدغم مقاربها وهى الميم والزاى والسين والفاء
نصفها ولما كانت الحروف الذلقية التى تعمد عليها بذلق اللسان وهى ستة

كل منهما فى الاخر فلما عرفت ان صاحب المفصل عدهما من الستة التى
تدغم بعضها فى بعض وهى الصاد والزاى والسين نحو اتاوا ثار واما
الجيم فتدغم فى مثلها نحو اخرج جابرا وفى الشين نحو اخرج شيئا قال عز من
قائل اخرج شطاه واما الدال والذال فى مثلها نحو مدّ وشذّ ويدغم
كل منهما فى الاخر لانهما من الستة المذكورة **قوله** لما فى الادغام من الخفة
والفصاحة تعليل لاختيار النصف الاقل فيما يدغم فى مثله ولا يدغم
فى مقاربه ولاختيار النصف الاكثر فيما يدغم فيهما وتوضيحه ان مطلق
الادغام يتضمن فائدتين معتبرتين فى البلاغة الخفة والفصاحة اما
تضمنه الخفة فلان حقيقة الادغام اخراج الحرفين من مخرج واحد دفعة
واحدة باعتماد قوى على مخرجه ومعنى منه لبابين ان اخرج حرفين من مخرج
دفعة اخف من اخراج حرفين من مخرج مرتين لما فى الرجوع الى المخرج بعد الانتقال
عنه كلفة شديدة على اللسان واما تضمنه الفصاحة فلانه اعتبر فى فصاحة
المفرد خلوصه عن مخالفة القياس اللغوى والادغام لكونه واردا على
القياس يتضمن الخلوص عن المخالفة بهذا الوجه ولما كانت الحروف التى
يدغم فى المثل والمقارب اكثر فائدة باعتبار كثرة المواد من الحروف
التى لاتدغم الا فى مثلها ناسب ان يذكر الاكثر مما فائدته اكثر والاقل عما
فائدته اقل **قوله** ومن الاربعة اى وذكر من الحروف الاربعة التى
لاتدغم فيما يقاربها وان جاز ان يدغم فى مثلها ويدغم فيها مقاربها
وهى اى تلك الاربعة الجيم والراء اى المهملة والشين اى المعجمة والفاء
اما ان هذه الاربعة لاتدغم فيما يقاربها فلانها حروف مشفرة من ضوى
مستغفر وقد عرفت انها لاتدغم فيما يقاربها على ما صرحوا به وعدّ المص
الراء المهملة مما يدغم فيها فقد عرفت ما فيه واما انها يدغم فيها مقاربها
فلان الميم والراء من حروف يرملون وقد صرحوا ان النون يدغم فيها
واما الشين فلانها تدغم فيها مقاربها التى هى الجيم كقوله تعالى اخرج
شطاه واما الفاء فيدغم فيها الباء كقوله تعالى وان تعجب فعجب قولهم
الاية اقول وان تعجب فعجب قول من قال الزاء والشين وهما
المعجمتان وهو الاصح وقال المراد من النصف فى قوله نصفها النصف
الاقل وهو الميم فنقول يا مولانا لو صح اطلاق النصف على واحد
من اشياء متعددة لصح ان يقال الميم مثلا نصف الحروف الثمانية
والعشرين فالاصح ما قلنا وان المراد هو النصف الصحيح وهو الميم
والراء ويؤيده عدم تقييد النصف واطلاقه وبما قررنا ظهر

الاندفاع

وهى ستة يجمعها ربّ منفل الحلقية التى هى الحاء والخاء والعين والغين
والهاء والهمزة كثيرة الوقوع فى الكلام ذكر ثلثيها

اندفاع ما قيل انه يرد على قوله ومن الاربعة الى اخره ان الراء والشين
ان قرئتا معجمتين لا يصح ان المذكور فى الفوائح نصفها بل الميم فقط
وان قرئتا مهملتين او احدهما ناقض ما سبق من عد المهملتين فيما
يدغم فى المقارب انتهى لانا اخترنا الثالث واما حديث التناقض و
ان المص عدها فيما يدغم فى المقارب فقد عرفت ان المص خالف
فى الراء ما تقرر عندهم من عدم ادغام حروف ضوى مستغفر فيما
يقاربها من غير تقييد بكونها فى كلمة واحدة او كلمتين والانصاف ان
كلام المص فى هذا المفصل اعنى فصل الادغام بانواعه الثلثة لا يجرى
على اللغة لما تقرر عندهم ولما صرحوا بخلاف ولقد احسن صاحب
الكشاف حيث لم يورد هذا الفصل كيف ولو اورده على نحو ما
اورد المص لناقض ما فصله فى المفصل **قوله** ولما كانت
الحروف الذلقية واعلم انهم قسموا الحروف قسمة مستانفة
ايضا الى ذلقية ومصمتة وعرف صاحب الكشاف الذلقية فى
المفصل بالحروف التى يعتمد بها على ذلق اللسان وهو طرفه بعد
ما قال وحروف الذلاقة ما فى قولك مر بنفل واعصمته ما عداها ثم قال غيره والراء
واللام والنون ذولقية لان مبداءها ذولق اللسان والواو والفاء والباء
والميم شفوية او شفهية فاعترض عليه ابن الحاجب على حاصله بانه غير
مستقيم اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها كما اعترف به واما
الميم والباء والفاء فلا مدخل لها فى طرف اللسان وللاحتراز عن ورود هذا
الاعتراض عدل المص عنه وقال فى تعريفها التى يعتمد عليها بذلق اللسان
ولم يقل على ذلق اللسان فبدل كلمة على بالباء تنبيها على ان المعتبر فى الذلاقة
ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان ومدخلية سواء كان
الاعتماد ايضا على طرفه كما فى اللام والراء والنون او على الشفة كما فى
الباء والفاء والميم فان الاعتماد بها على الشفتين بسبب طرف
اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين ولهذا لم يعد الواو مع
كونها شفوية منها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس لطرف
اللسان مزيد مدخلية وسببية فى الاعتماد بها على الشفة **قوله**
وهى اى الحروف الذلقية ستة ثلثة منها تسمى ذولقية وثلثة
تسمى شفهية قال فى القاموس وحروف الذلق حروف طرف اللسان
والشفة ثلثة ذولقية اللام والراء والنون وثلثة شفهية الباء
والفاء والميم وقد صرح به فى المفصل ايضا على ما نقلنا انفا

وان لا 2 له وجه لصحة ما ذكره فى الجملة تج

الاان صاحب القاموس ايضا خالف في المفصل حيث لم يكتف بقيد طرف
اللسان بل زاد عليه قيد الشفة لئلا يرد عليه الاعتراض المذكور
قوله يجمعها اي الحروف الستة قولنا ذب منفل بالكسر اسم فاعل
من نفل بالتشديد اي عيش نفلا بالفتحتين واحد الانفال وهي
الغنايم والتنفيل وعد الامير لاحاد العسكر وتعيينه لواحد منها
شيئا كان يقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن دخل هذا الحصن اولا
فله ربعه مثلا **قوله** والحلقية بالرفع معطوف على الذلقية **قوله** التي هي
الحاء الخ اي وهي هذه الستة ولم يعد الالف منها مع ان صاحب
المفصل عدها منها حيث قال فالهمزة والهاء والالف اقصى الحلق وكان
المختار عنده عدم ما ذهب اليه الفقهاء والصوفية من ان الالف والهمزة
حرف واحد **قوله** كثيرة الوقوع بالنصب على انه خبر لكان اما كثرة وقوع
الحروف الذلقية فلانه قلما يخلو كلمة رباعية او خماسية عنها قال في الشافية
وحروف الذلاقة وما لا ينفك رباعي او خماسي عن شيء منها والمصمتة
بخلافها لانه صمت عنها في بناء رباعي او خماسي قال الرضي الذلاقة
الفصاحة والخفة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولا ينفك رباعي
او خماسي من حرف منها الا شاذا كالعسجد والدهدقة وذلك لان الرباعي
والخماسي ثقيلان فلم يخليا من حرف سهل على اللسان خفيف انتهى واما
كثرة وقوع الحلقية فظاهرة لا تحتاج الى البيان **قوله** ذكر ثلثيها
جواب لما اي ذكر ثلثي كل منها او ثلثي مجموعها والمآل واحد لان كل منها
ستة ومجموعها اثنى عشر وقد ذكر منها اربعة فيكون المذكور من
المجموع ثمانية فالاربعة ثلثا الستة والثمانية ثلثا اثني عشر اما الاربعة المذكورة
من الذلقية فهي غير الباء والفاء واما المذكورة من الحلقية فغير الخاء و
الغين فالمذكور من كل منهما النصف الاكثر لكن المص عبر عن النصف الاكثر
بالثلثين اختصارا في العبارة فلا ينافي ما سبق من انها مشتملة على انواعها
انواعها **قوله** ولما كانت ابنية المزيد لا تجاوز عن السباعية اي في الاسماء
لان ابنية المزيد في الافعال لا تتجاوز السداسية وانما قيد بالمزيد لان ابنية
الاصول لا تتجاوز في الاسماء عن الخماسي وفي الافعال عن الرباعي وتفصيل
المقام ان الاسم باعتبار حروفها الاصول ينقسم الى ثلاثي ورباعي و
خماسي كرجل وعقرب وسفرجل والفعل ينقسم باعتبارها الى ثلاثي و
رباعي ولم يأت من الفعل خماسي لانه يصير اذا ثقيلا بما يلحقه مطردا
من حروف المضارعة وعلامة اسم الفاعل واسم المفعول والضماير المرفوعة

التي هي

ولما كانت ابنية المزيد لاتتجاوز عن السباعية ذكر من الزوايد العشرة التي يجمعها
اليوم تنساه قاضي

١٤٢

التي هي كجزء الفعل واما الزيادة فيزاد على ثلاثي الفعل واحد كاخرج واثنان
كانقطع وثلثة كاستخرج وعلى رباعية واحد كتدحرج واثنان كاحرنجم فابنية المزيد في
الفعل لا تتجاوز السداسية ولا شك ان المصدر الذي هو اسم لا يجيء من السداسي
الا سباعيا كاستخراج واحرنجام واحميرار واما ثلاثي الاسم فيزاد عليه
واحد كضارب واثنان كمضروب وثلثة كمستخرج وكذا رباعيه يزاد واحد
كمدحرج واثنان كمتدحرج وثلثة كاحرنجام واما خماسية فلا يزاد فيه
غير حرف مد قبل اخره نحو سلسبيل او بعده كقبعثرى فالسباعي لا يكون
الا في الاسماء التي هي مصادر السداسيات من الافعال ولا يوجد
في ساير اسماء ولا يتجاوز عنها في الاسماء الا نادرا نحو قرعبلانة
واصطفلينة فانهما ثمانيتان لان كلا منهما خماسي زيدت فيه ثلثة حروف
فان اصل الاول قرعبل واصل الثاني اصطفل ثم المراد من ابنية المزيد
الابنية التي زيدت فيها على الثلاثي والرباعي ان كانا فعلا او الخماسي
ايضا ان كان اسما فاذا زيدت على الاسم المزيد بهذا المعنى من حروف
الزوايد كالف التثنية ونونها فالمجموع الثاني الحاصل بعد زيادة
علامة التثنية على ذلك المزيد لا يعد من ابنية المزيد فلا يرد ان الزيادة
الشايعة في الاسماء ترتقي تسعة مثل محمارتان ومدهامتان وقد
نوقش على المص بان تجاوز عنه بمعنى عفى فالاولى حذف عن في قوله لم
يتجاوز عن السباعية واجيب بانه يتعدى بعن ايضا لورود استعماله
كذلك عن الثقات **قوله** ذكر جواب لما اي صار عدم تجاوز ابنية
المزيد عن السباعية سببا لان ذكر من الحروف الزوايد العشرة
التي تجمعها اليوم تنساه وكذا يجمعها قولك يا اوس هل نمت وقولك
ولم يأتنا سهو وقد جمع هذه الثلثة بعضهم في بيت وهو هذا يا اوس هل
نمت ولم يأتنا سهو فقال اليوم تنساه ويجمعها ايضا قولك اناه سليمان
اورده في المفصل قال الرضي سأل تلميذ شيخه عن حروف الزوايد فقال
سألتمونيها فظن انه لم يجبه احالة على ما اجابهم به قبل فقال ما سألتك
الا هذه النوبة فقال الشيخ اليوم تنساه فقال والله ما انساه فقال
قد اجبتك يا احمق مرتين وقيل ان المبرد سأل المازني عنها فانشد
المازني هويت السمان فشيبنني وما كنت قدما هويت السمان فقال
انا اسالك عن حروف الزيادة وانت تنشد في الشعر فقال قد
اجبتك مرتين و قد جمع ابن خروف منها نيفا على عشرين تركيبا محكيا

قال ابن الحاجب في الايضاح وقد ظن بعض الناس ان حصرها في انا سليمان ليس بمستقيم من حيث انه سقط منها الواو واجيب بان المراد اناه سليمان بوصل الهاء بواو فعند ذلك تحصل الواو انتهى

وغير محكي قال واحسنها لفظا ومعنى قوله سالت الحروف الزايدات
عن اسمها فقالت ولم تحل اماناً وتسهيل وقيل اليتساء لون وما سالت
يهوناً والتقنا تقوى وسالتم هوانى وغير ذلك انتهى ومعنى كون هذه
الحروف زوايد ان كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المزيد كلا انها
تقع ابدا زوايد اذ ما منها حرف الا ويكون اصلا في كثير من المواضع
صرح به في المفصل والشافية قوله سبعة احرف منها بالنصب مفعول
ذكر اى ذكر من الحروف العشرة الزايدة سبعة وهي ما عدا الواو والتاء
والالف الساكنة وقوله منها اى من تلك العشرة الزوايد مما لا حاجة اليه
بعد قوله من الزوايد العشرة لانه موهم لهذا المعنى قوله تنبيها على ذلك
مفعول له لقوله ذكر اى وجه ذكر السبعة من العشرة الزوايد التنبيه على
عدم تجاوز الابنية في المزيد عن السباعية قوله ولو استقريت الكلم
وتراكيبها اى لو تتبعت مفردات لغة العرب ومركباتها وفتشت عن
الحروف الواقعة فيها وجواب لو قوله وجدت الحروف المتروكة اى
في الفواتح من كل جنس متعلق بالمتروكة مكثورة بالنصب على انها مفعول
ثاني لوجدت وقوله بالمذكورة متعلق بقوله مكثورة اى مغلوبة في الكثرة
من كاثرته فكثرته اى غلبته في الكثرة والمراد من كون المتروكة من
كل جنس من الاجناس المذكورة مغلوبة بالمذكورة منه ان المذكور في
الفواتح من كل جنس اغلب وقوعا واكثر استعمالا في تراكيب لغة
العرب وكلماتها من المذكورة على معنى انه يقل ويندر ان يوجد كلمة
او مركب في لغة العرب لا يكون اكثر حروفها مما ذكر في الفواتح فلا يرد
ان ضرب زيد ليس فيه من المهموسة شيء فضلا عن ان يكون المذكورة منها غالبة
وكذا ليس فيه من المجهورة المذكورة شيء سوى الراء والباء لانه
من ذلك النادر القليل فلا يقدح في كون اكثر الكلمات والمركبات
مما يكون اغلب حروفها واكثرها مما ذكر في الفواتح ثم الغرض من
~~افادة ان المذكور من كل جنس اكثر في تراكيب الكلام من المتروك~~
~~على ما اشار اليه~~ في الكشاف هو ان ما ذكر معظم ما يتركب منه
كلامهم وجله فنزل منزلة كله فكان الكل قد عدد عليهم فيكون
ادخل في الالزام واكمل في الايقاظ قيل ففي اختيارها تنبيه على
ان الملتزم في تراكيب القرآن كلمات هي اكثر استعمالا فهي
في نهاية الفصاحة كما ان مركبا انها في نهاية البلاغة ثم قيل و

فيه بحث

هذا الكلام على ما اشار اليه في ع

الملتزم

وفيه بحث لانه اذا كان الملتزم ذكر ما هو اكثر استعمالا لا يثبت كثير
من النكات التي دلت على الاعجاز بناء على ان مثلها من الامي مستغرب
لان اعتبار النصف الاقل من القلقلة مثلا لانه الاكثر استعمالا لا لقلة
القلقلة وليس النصف الاكثر مما يدغم في المثل والمقارب والنصف
الاقل مما لا يدغم الا في المثل لان الادغام يوجب الخفة والفصاحة
بل لالتزام ما هو الاكثر استعمالا ولا يثبت ان اختيار الثلثين
من الذلقية والحلقية لكونها اكثر الوقوع في الكلام بل لايجاب
التزام ما هو الاكثر استعمالا من كل وكذا ايراد السبعة من
الحروف الزوايد انتهى ونحن نقول هذا البحث انما يرد
على ما فهمه من قول المحشي ولو استقريت الخ حيث فهم ان الغرض
من الايراد افادة ان في اختيارها تنبيها على ان الملتزم على ما يشعر
تفريعه عليه بقوله ففي اختياره وقد عرفت الغرض منه وتوضيح ان كون
المذكورة اكثر استعمالا واغلب وقوعا في تراكيبهم وصف للمذكورة في
الواقع ونفس الامر فقصد المحشي بذكر هذا الوصف الواقعي افادة
ان عد المذكورة في الفواتح لكونه معظم ما يتركب منه كلامهم بمثابة عد
كل ما يتركب منه كلامهم فهو ادخل فيما هو المقصود من عدها في الفواتح
اعني الالزام والايقاظ لا ان هذا الوصف علة لذكر المذكورة بل علة
ذكرها هي تلك النكات ليست الا قوله ثم انه ذكرها الخ يريد بها
ان النطق باسماء الحروف التي هي مادة كلامهم من الامي مستغرب
خارق للعادة معجزة لاشعاره بان القرآن مع مشاركته في المادة
لكلامهم لما عجزوا عن معارضته تحقق انه من عند الله كذلك النطق
بها منقسمة الى هذه الاقسام التي هي صور كلامهم مستغرب ومعجزة
اخرى لاشعاره بان عجزهم عنها مع تحقق المشاركة الصورية ايضا
بينه وبين كلامهم ليس الا لكونه من عند الله فهذا الكلام بيان
لنكتة اخرى مستغربة دالة على الاعجاز باعتبار المشاركة في الصورة
التي هي متاخرة عن المادة ولهذا صدره بكلمة ثم الدالة على التراخي
قوله مفردة كق ولو قال بدل قوله مفردة احادية ليتجانس
مع اخواته وثنائية كطه وثلاثية نحو الم ورباعية نحو المر وخماسية
نحو كهيعص واعلم ان القول بانه ذكرها مفردة وثنائية الى
آخره انما هو بالنظر الى الكتابة والا فالاسماء اكثرها ثلاثية في
التلفظ وبعضها ثنائية فيه قوله ايذانا علة لقوله ذكر اى ذكر

نوع

توجد
توجد
لانها في الاقسام الثلثة الاسم والفعل والحرف
و ذكر ثلث مفردات في ثلث سور
واربع ثنايات لانها تكون في الحرف بلا حذف كبل و في الفعل بحذف كقل و في الاسم
بحذف كمن وبه كدم في تسع سور لوقوعه في كل واحد من الاقسام الثلثة على ثلثة
اوجه ففي الاسماء من واذ وذو و في الافعال قل وبع وخف و في الحروف ان و
من ومذ على لغة من جربها فافهم

اسماء الحروف على هذه الطريقة فلا بد ان يأن المتحدى به اعنى القرآن
مركب من كلماتهم التى اصولها اى مجردها لما عرفت ان ابنية المزيد
تجئ سداسية وسباعية ولا تجاوز عنها كلمات مفردة نحو همزة الاستفهام
ومركبة من حرفين نحو من فصاعدا من ثلثة نحو زيد واربعة نحو احمد
وينتهى الى الخمسة نحو سفرجل فحاصل الكلام ان احصل ذكر اسماء الحروف
للايذان بان المتحدى به يشاركه كلامهم في المادة بجميع انواعها من
كونها مهموسة الى آخرها فاما ذكرها على هذا النحو المعين فلا بد ان
بان المتحدى به يشاركه في التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام
بالمادة والصورة جميعا قوله و ذكر ثلث مفردات في ثلث
سور شروع في بيان نكات متعلقة بذكرها على اعداد معينة متنوعة
على ذكرها على صور مخصوصة ليتاكد اعجازها باعتبار صورها
مزيد تاكيد فبدا بذكر نكتة المفردات لتقدمها الطبيعي فقال و ذكر
ثلث مفردات وهى ص ق ن في ثلث سور مخصوصة قوله
لانها اى المفردات توجد علة لذكر الثلث بملاحظة ظرفها
اعنى كونها في ثلث سور فقط لا انه علة لذكر الثلث فقط وان ذكر كونها
في ثلث سور لمزيد التنبيه كما قيل لان ذكر المفردات الثلث بدون
ملاحظة كونها في ثلث سور لا يدل على وجودها في الاقسام لجواز
ان يكون ذكرها للتنبيه على ان الثلاثى المجرد اعدل الابنية وان
الحروف المفردة قابلة للحركات الثلث الاعرابية بل يمكن ان
يدعى ان هذه الفايدة انما يحصل من ذكرها في ثلث سور من غير
مدخلية كون المذكور فيها ثلثا اذ لو ذكر واحد منها ايضا في ثلث
سور لحصل التنبيه على وجودها في الاقسام الثلثة ولو ذكر
ثلثها في سورة واحدة نحو طسم لم يحصل ذلك التنبيه فهو دائر عليه
وجودا وعدما قوله الاسم والفعل والحرف بدل من الاقسام الثلثة
اما الاسم فكالكاف بمعنى المثل واما الفعل نحو ق امر من وقى يقى كواو
العطف قوله واربع ثنائيات بالنصب عطف على ثلث مفردات
اى ذكر اربع ثنائيات وهى طه طس يس حم قوله لانها
يكون علة لذكر الثنائيات اربعا بلا ملاحظة الظرف ولهذا
قدمه عليه يعنى ذكرها اربعا للتنبيه على انه يوجد في مواضع اربعة
هى ما فصل بقوله في الحرف بلا حذف كبل وهل و في الفعل
بحذف كقل فان اصله اقول نقلت ضمة الواو الى القاف وحذفت
همزة

اما الحرفي

همزة الوصل للاستغناء عنها وحذفت الواو لالتقاء الساكنين
فصار قل و في الاسم بغير حذف كمن و بحذف كيد ودم اصلها
يدي ودمو واما هذه الخصوصيات اعنى كونها بلا حذف او بحذف
او بهما فانما ذكرها للتحقيق المواضع الاربعة لا ان ذكر الثنائيات
اربعا يدل على تلك الخصوصيات ايضا وهو ظاهر ثم ان القول
بانها يكون في الحرف بلا حذف لا يصح على مذهب من قال ان
هل هى مخفف منذ مطلق فكانه اختار قول من ذهب الى
انها مخفف منذ اذا كانت اسما لا مطلقا فاذا كانت حرفا
فهى اصلها قوله في تسع سور متعلق بذكر المقدر في قوله
اربع ثنائيات او بالملفوظة باعتبار ملاحظته على ذلك الفعل
لكونه معطوفا على مفعوله وتلك السور التسع هى طه طس
ظاهر طه والنمل ويس والحواميم الست اعنى غير
الشورى فانها خماسية كما عرفت قوله لوقوعها في كل واحد
من الاقسام الثلثة تعليل لذكرها في تسع سور و في بعض
النسخ لوقوعه اى الثنائي الدال عليه الثنائيات دلالة على وحدة
قوله على ثلثة اوجه اى من الحركات الثلث في الاول فيضرب الثلثة
في الثلثة يحصل التسعة قوله ففي الاسماء تفصيل لوقوع الثنائي
في كل واحد من الاقسام الثلثة على ثلثة اوجه من فتح الاول و
ضمه وكسره قوله على لغة من جربها اى جعلها حرف جر واما
عند من جعلها اسما بمعنى اول المدة يكون ما بعدها مرفوعا قوله
وثلث ثلاثيات اى ذكر ثلث ثلاثيات وهى الم الر طسم قوله
لمجيئها في الاقسام الثلثة علة لذكر الثلاثيات ثلثا من غير
في ملاحظة ظرفها اى لمجيء الثلاثيات في الاسم والحرف نحو رجل
وضرب وليت قوله في ثلث عشرة سورة ففي ست منها
ذكر الم وهى البقرة آل عمران عنكبوت روم لقمان
سجدة وفي خمس منها ذكر الر وهى يونس هود يوسف
ابراهيم حجر وطسم ذكر في سورتى الشعراء والقصص
قوله تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلثة عشر علة
لذكر الثلاثيات الثلث في ثلث عشرة سورة بعد بيان علة
ذكرها ثلثا قوله للاسماء قال في الشافية للاسم الثلاثى المجرد
عشر ابنية والقسمة تقتضى اثنتا عشرة سقط فعل وفعل

استثقالا ثم بعد ما اجاب عن الدئل والحبك اورد امثلتها فقال
وعلى فلس فرس كتف عضد جبر عنب ابل قفل صرد عنق قال
الرضى اذا كانت القسمة تقتضي اثنتا عشرة لان اللام للاعراب
او البناء فلا يتعلق به الوزن وللفاء ثلثة احوال فتح وضم وكسر
ولا يمكن اسكانه لتعذر الابتداء بالساكن وللعين اربعة احوال
الحركات الثلث مع السكون والثلثة في الاربعة اثنى عشر سقط
اثنان لان فِعُل وفُعِل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس لاستثقال
الخروج من ثقيل الى ثقيل مخالف له انتهى قوله وثلثة للافعال
كون اصول ابنية الافعال ثلثة مبني على ان المراد الاصول
نفسها من غير ان يحصل تغيير كما في بناء المجهول او زيادة
كما في المستقبل فلا يرد ان اصول ابنية الافعال اربعة ثلثة
للمعروف وواحد للمجهول ثم ان القسمة العقلية كانت تقتضي
ان يكون اصول ابنية الافعال ستة عشر حاصلة من ضرب الاحوال
الاربعة للفاء من السكون والحركات الثلث في هذه الاربعة
للعين الا انه لما اختير فتح الفاء لتعذر سكونه وثقل ضمه وكسره
وخفة الفتحة سقط اثنى عشر قسما حاصلة من ضرب هذه الثلثة
في الاربعة للعين فبقيت اربعة هي الاحتمالات الاربعة في العين
بالقياس الى فتح الفاء فلما التزموا حركة العين تحرزا عن التقاء
الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع بالفعل لوجوب تسكين
اللام تحرزا عن اربع حركات متواليات فيما هو كالكلمة
الواحدة سقط واحد من الاربعة الباقية فبقيت ثلثة فَعَل
بفتح العين وفَعِل بكسره وفَعُل بضمه نحو ضرب وشرب وكرم قوله
رباعيتين عطف على قوله ثلث ثلاثيات او على ما قبله اي وذكر
رباعيتين وهما الر المص في سورتين قوله وخماسيتين
عطف على رباعيتين اي وذكر ايضا خماسيتين وهما كهيعص
وحمعسق في سورتين ايضا قوله تنبيها تعليل لذكر رباعيتين
وخماسيتين باعتبار العدد اي انما ذكر من كل من الرباعي
والخماسي اثنين لا انقص ولا ازيد لاجل التنبيه على ان لكل منهما
اي من الرباعي والخماسي اصلا اي مجردا وملحقا كجعفر في الرباعي
المجرد وهو النهر الصغير وسفرجل في الخماسي المجرد وهو ثمرة
معروفة وملحق بذلك الاصل وقوله كقردد مثال للملحق

بالرباعي

بالرباعي المجرد فان قردد وهو المكان الغليظ المرتفع ملحق بجعفر
بزيادة الدال ولهذا لم يدغم لان الملحق لا يدغم محافظة على وزن
الملحق به ويقال ايضا في جمعه قرادد وفي تصغيره قريدد مثل جعافر
وجعيفر وانما حكم بان دال قردد للالحاق لانه لا معنى لزيادة
الا صيرورته على مثال جعفر وقوله وجحنفل بتقديم الجيم على المهملة مثال
للملحق بالخماسي فان اصله جحفل كجعفر ثم زيد النون في عينه الحاقا له بسفرجل
ومعناه الغليظ الشفة وجحفل للدابة بمنزلة الشفة للانسان
ومعنى الالحاق في الاسم والفعل على ما ذكره ابن الحاجب وفصله
الرضى ان تزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة
في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في
عدد الحروف وحركاتها المعينة والسكنات كل واحد في مثل مكانها
في الكلمة الملحق بها وفي تصاريفها من الماضي والمضارع والامر
والمصدر واسم الفاعل والمفعول ان كان الملحق به فعلا
رباعيا ومن التصغير والتكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا و
فائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب
في شعر او سجع ثم انه لا يلزم عدم تغير المعنى بالالحاق فان ربعا
معنى قردد مخالف لقرد فانه مكان مرتفع من الارض ومن الظهر
اعلاه ومن الشتاء شدته وحدته وجاء في الحديث على قردده
اي وجهه وعدم مجيء القرد بهذه المعاني وقد لا يوجد لاصل الملحق
معنى في كلامهم نحو كوكب وزينب فانه لا معنى لتركيب ككب
وزنب وقد لا يكون جميع حروف الملحق به اصلية فان سودد
ملحق بجندب مع ان النون غير زائدة لعدم ثبوت فعلل بفتح
اللام عند سيبويه هذا ملخص ما ذكره الرضى وقد اطنب فيه
على ما هو دابه واعلم ان المص ايضا اطنب في بيان نكات
ايراد اسماء الحروف في الفواتح وزاد على الكشاف زيادات
كثيرة كما لا يخفى على الناظر في الكتابين ولهذا قيل فيما اورده
المص لو وقف ابن عطية عليها لقال في بعضها انها من
ملح التفسير وليست من متاين العلم قوله ولعلها فرقت
على السور ولم تعد باجمعها في اول القرآن اشارة الى دفع
سؤال نشأ مما سبق من قوله افتتحت السورة بطائفة
منها ايقاظا او من قوله ثانيا ليكون اول ما يقرع الاسماع

زيد

وتقريره لو كان الغرض من ذكر الفواتح على هذا الوجه ما ذكر لكان توزيعها
على السور خاليا عن الفايدة لان هذا الغرض حاصل بعدها باجمعها
في اول القرآن فتغيير الاسلوب بايراد كلمة لعل وقطع الكلام عما
قبله للتنبيه على ان الغرض دفع سوال يرد على ما قبله كما للاشارة
الى ان كون هذه العلل مراد الله تعالى من ذكر الفواتح على هذا الوجه
غير مقطوع يرد عليه ان هذا مشترك بينها وبين العلل المذكورة
التي تركيبت فيها كلمة لعل واوردت على وجه يوهم القطع بكونها
مراد الله فيحتاج في دفعه الى ان يقال تركها في العلل السابقة للاكتفاء
بذكره ههنا لان الاشارة المذكورة انما تتم لو كان مدار النكات
كونها مرادة للمتكلم اذ ح لا يمكن القطع بكون شيء من العلل المذكورة
مراد الله تعالى لكن مدارها وجودها في الكلام وان لم يكن مرادة
للمتكلم قوله لهذه الفايدة اشارة الى ما ذكر من ان ذكر المفردات
الثلث في ثلث سور للاشارة الى وجودها في الاقسام الثلثة وذكر
الثنائيات الاربع في تسع سور للاشعار بوقوعها في اربعة
مواضع وبانها تقع في الاقسام الثلثة على ثلثة اوجه من الحركات
وذكر الثلاثيات الثلث في ثلث عشرة سورة للتنبيه على ان
اصول الابنية المستعملة ثلثة عشر فان هذه المذكورات لا يحصل
من عدها باجمعها في اول القرآن بل لا بد من التفريق حتى يحصل
هذه الاغراض مثلا لو ذكر الثلاثيات الثلث في موقع واحد لم يحصل
التنبيه على ان اصول الابنية ثلثة عشر فالمشار اليه وان كان فوايد
الا انه بالنسبة الى مطلق التفريق فايدة واحدة فلذا قال لهذه
الفايدة وما قيل هذه الفايدة اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه
ذكرها مفردة الى قوله ولعلها الخ وهو قوله ايذانا بان المتحدى
به مركب من كلماتهم فرد عليه ان هذا الايذان لا يتوقف على تفريقها
بل لو عدت باجمعها في اول القرآن لحصل هذا الغرض ايضا كما
لا يخفى لا يقال هذه النكات التي ذكرها صاحب الكشاف ههنا
وتبعه المص وزاد عليه زيادات كثيرة من اول الفصل من
قوله ذكر من المهموسة كذا ومن المجهورة كذا ومن النوع الفلاني
كذا الى ان انتهى الى قوله ولعلها فرقت لهذه الفايدة مصطلحات
استحدثها ارباب العربية حين دونوها فكيف يتصور حال نزول
القرآن المتقدم عليها لانا نقول المستحدث هو الاسامي والعبارات
لا المعاني المرادة بها وهي المقصودة ههنا كذا افاده قدس سره

قوله يوما فيه

القرآن المتقدم عليها في الفرقان

قوله سورة البقرة استنكره بعضهم ان يقال سورة البقرة وقال ينبغي ان يقال السورة
التي يذكر فيها البقرة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم السورة التي يذكر فيها البقره
فسطاط القرآن فتعلموها ولما كان يرده ما روى عنه عليه السلام من قرأ الايتين
من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه اطلق المص عليها سورة البقره وسيجيء تفصيل هذا
في آخر السورة ان شاء الله فلغرابة قصة البقرة المذكورة فيها سميت بها قيل التسمية بالاسماء
مختصة بالسور لا توجد في الايات واما آية الكرسي فمجرد اضافة لا تسمية وفيه انه
كما اطلقت على هذه السورة سورة البقرة لذكرها فيها كذلك اطلقت آية الكرسي
عليها لذكره فيها فكون اطلاق الاول تسمية والثاني مجرد اضافة تحكم قوله
مدنية لما روى في البخاري عن عايشة رضي الله عنها ما نزلت سورة البقره
الا وانا عنده صلى الله عليه وسلم ولم يدخل عليها الا في المدينه واتفقوا على انها اول
سورة نزلت بالمدينة الا آية نزلت يوم النحر في حجة الوداع وهي قوله تعالى
واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الاية ولا ينافي هذا كون السورة مدنية
ولان الاصطلاح المستقر ان المدني ما نزل بعد الهجرة وان نزل بغير المدينه فتلك
الاية ايضا مدنية فلا حاجة الى الاستثناء قوله وآيها مايتان وسبع وثمانون
هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين وخمس وثمانون عند الحجازيين
واربع وثمانون عند الشاميين قوله الم وساير الالفاظ التي يتهجى بها اسماء
قيل اي لفظ الم وساير الالفاظ فالمعطوف عليه مقدر ولا يحسن العطف على المذكور
لانه قرآن وخبره مذكور فلا يمكن جعل اسماء خبرا عنه انما يمكن لو لم يكن
الخبر مذكورا وفيه نظر اما اولا فلان كون خبره مذكورا انما هو على بعض
التاويلات وعلى بعض التوجيهات كما سيجيء تفصيله في كلام المص واما
ثانيا فلان كونه قرآنا وكون خبره مذكورا لو كان مانعا عن جعل اسماء
خبرا عنه لكان مانعا ايضا عن جعل مضافا اليه والاخبار عن مضافه واما
ثالثا فلانه لو تم ما ذكره لما صح العطف لانه لا يحسن والظاهر انه لا حاجة الى
تقدير المضاف وان العطف عليه باعتبار الحكاية دون المحكي والمعنى هذه
الالفاظ الثلثة التي نتلفظها وساير الالفاظ التي يتهجى بها اسماء هذا
والتهجي والهجاء بمعنى وهو على ما في القاموس تقطيع الكلمة بحروفها اي
تجزيتها بتعداد حروفها واما التهجي بذكر اسامي تلك الحروف فمرجع التهجي

لادري

وقيل الوجه ان يقال قد يجعل لفظ
في الكلام بحيث يحصل تعلق وارتباط
بامرين كما ذكره الفاضل التفتازاني
في شرح المفتاح وذكر ان الفرد وسي
قد يذكر بين اللفظين لفظا لا بد له من
تعلق بكل منهما ليتم المعنى كقوله فرد كرد
وكرد وش ازين جنا بس انكه حكند ش
حو برازرها اقول هذا انما يتمشى في كلام
متكلم واحد لا في كلام متكلمين كما لا يخفى

مسلم الله

والتقطيع ذكر اسامي حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد بالاشارة
او بذكر اسم العدد او بالتلفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجيا فما في الاساس
من ان التهجي تعداد الحروف فالمراد تعدادها باساميها فالالفاظ التي يتهجى بها عبارة
عن الالفاظ التي يوقع بها تقطيع الكلمة بحروفها اي تعداد حروفها بذكر اساميها
لان اساميها هي تلك الالفاظ فلا حاجة الى التجريد وتضمين معنى الاتيان
وشراح الكتاب بين افترقوا الى معترض ومجيب وطولوا الكلام ولم يلخصوا المرام
وكفاك ما ذكرنا تحقيقا للمقام ثم ان الغرض من الاخبار عن هذه الالفاظ
بانها اسماء اي لا افعال ولا حروف دفع ما فسرنا او يوهم كون مسمياتها
حروفا انها ايضا حروف قوله مسمياتها ولما كان الحكم على هذه الالفاظ بانها
اسماء يتضمن الحكم بانها موضوعة ولها مسميات ومعان اراد تعيين تلك
المسميات والمعاني فقال مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم اي مسمى كل واحد
منها حرف من الحروف المفردة التي تركب الكلم منها وتسمى حروف المباني ويقابلها
حروف المعاني وهي التي احد اقسام الكلمة فقد يكون مفردة كالباء الجارة
واللام واكثر الحروف الجارة وهمزة الاستفهام وقد يكون مركبة كمن والى
وعن وغيرها واما حروف المباني فلا يكون الا مفردة لكن القول بان مسميات
تلك الاسماء حروف المباني قول ظاهري والتحقيق ان مسمياتها مفهومات
كلية صادقة على تلك الحروف فيرشدك الى ذلك قولهم كل الف ينقلب
الى اصله عند التثنية نحو عصوان في عصى وكل واو وياء ينقلب الفا اذا تحرك
وانفتح ما قبلها لا يقال هذا التعدد باعتبار التلفظ وهو لكونه تدقيقا
فلسفيا مبنيا على ان تعدد المحل يوجب تعدد الحال غير معتبر عندهم لانا نقول
هذا التعدد انما هو باعتبار وقوعه في الكلمات لا بمجرد التلفظ هذا وعبارة
الكشاف مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم والمص حذف
المبسوطة واخر كلمة منها عن قوله ركبت فوجه الحذف ان معنى المبسوطة
المتفرقة المنثورة كما صرح به قدس سره فربما يوهم انها اسماء لتلك
الحروف باعتبار تفرقها وانتشارها دون اجتماعها ووقوعها في الكلم
مع انها اسماء لها مطلقا سواء اجتمعت وتركبت منها الكلم او تفرقت
واما وجه التاخير فلان التقديم يوهم انحصار الاجزاء الاولية للكلم
في حروف

في حروف المباني مع ان من الكلمات ما اجزاؤه الاولية ايضا كلمات كالاعلام
المنقولة عن المركبات الاضافية والاسنادية او المزجية مثل عبد الله
وتابط شرا وبعلبك نعم لا بد من انتهاء التركيب بالاخرة الى حروف
المباني لئلا يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية وايضا ان الهيئة جزء
ايضا فلا ينحصر الاجزاء في الحروف فيرد عليه انهم ارادوا بتركيب
الكلم تركيبها من اجزاء مسموعة مترتبة في السمع على ما صرحوا به في التركيب
المقابل للافراد لان جزء المسموع لا بد وان يكون مسموعا والهيئة ليست
كذلك ثم ان المراد من الكلم المعنى اللغوي اي ما يتلفظ به مفردا كان
او مركبا موضوعا كان او مهملا وكما يقال تكلم بكلمة لا معنى لها فيندرج
فيها المهملات اذ هي ايضا مركبة من هذه الحروف قوله لدخولها اي لدخول
هذه الالفاظ واندراجها في حد الاسم فهو استدلال على كونها اسماء واما كون
مسمياتها حروفا فلم يتعرض لبيانها لكونها معلومة غير محتاجة الى الاستدلال
وتقرير هذا الدليل ان كلا من هذه الالفاظ يصدق عليه حد الاسم لان كلا منها
كلمة تدل على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة وكل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه ٢
المحدود فهو استدلال بصدق الحد على صدق المحدود كالاستدلال على انسانية
زيد بصدق الحيوان الناطق عليه ثم ان هذه حدود اسمية مبنية على الاصطلاح
فان النحاة لما وجدوا مفردات كلام العرب ثلثة اقسام باعتبار الاستقلال
بالمفهومية وعدمه والاقتران بالزمان وعدمه اصطلحوا على تسمية كل قسم
باسم فالاقسام ما يفهم من الحدود المذكورة في كتبهم فكل ما يندرج في حد قسم
فهو من افراد ذلك القسم والا فخارج عنه فلا يرد ان كونه حدا يتوقف
على معرفة ان هذه الالفاظ الداخلة فيها اسماء فيلزم الدور فان قلت
ينافي كون هذه الالفاظ اسماء رسم كتابتها فان حق كل لفظ ان يكتب
بحروف هجائه التي ركب ذلك اللفظ منها فمن حق هذه الالفاظ ايضا ان
تكتب بحروف هجائها بان يكتب مثلا صاد قاف نون ولا يكتب ص ق ن
قلت استثناها ابن الحاجب قال الخط تصوير اللفظ بحروف هجائه الا اسماء الحروف
اذا قصد به المسمى نحو قولك اكتب جيم عين فاء را فانك تكتب جعفر لانها مسماها
خطا ولفظا قال الرضي ولعل ذلك لما توهم السفرة الاولى للمصاحف

ان هذه الالفاظ عبارة عن الاعداد كما روى عن بعضهم انها كنايات عن اعمار
قوم وآجال آخرين فان اسماء الحروف قد تصور بمسمياتها اذا قصد التخفيف
في الكتابة كقولهم الصهاقات ثلث الاسم ب الفعل ج الحرف وفي الكشاف اورد
ثلثة اوجه اخر لبيان كونها مكتوبة على صور الحروف انفسها لا على صور
الحروف اساميها وفصل نوع تفصيل فليطالع ثمه قوله واعتوار ما يختص
بالجر معطوف على دخولها فهو استدلال ثان على كونها اسماء لوجود خواص الاسم
فيها ولم يكتف بالدليل الاول ليتأكد اسميتها بتعاضد الادلة حتى انه لم يكتف
ايضا بمجرد وجود خواص مع كفايته بل زاد الاعتوار ليكون تاكيدا على تاكيد في القاموس
اعتوروا الشيء تداولوه فكان كلا من التعريف والتنكير وغيرهما ياخذ هذه الالفاظ
على التعاقب قوله من التعريف بيان لما يختص به اى الذى يعتورها من خواص
الاسم التعريف نحو الالف حرف لين والتنكير نحو كتبت الفا والجمع نحو الفات
ولامات وسينات والتصغير نحو اليف وجويم وكويف ومويم وهكذا قوله
ونحو ذلك اى مما يختص بالاسم كالتوصيف نحو الالف الممدودة والاسناد اليه
نحو الالف في قال منقلبة عن الواو والاضافة مثل الف التثنية وعد صاحب
الكشاف الامالة والتفخيم ايضا من الخواص وقدمهما على الكل ولم يذكرهما
المص لانهما من اصناف المشترك لجريانهما في الفعل اتفاقا وجريان الامالة في حرف
النداء ايضا عند ابى على والزمخشرى وقيل هما مندرجان تحت قوله
ونحو ذلك كاندراج الوصف وساير ما ذكر وفيه ان المراد بنحو ذلك
ما يشبه ذلك المذكور من الخواص في كونه خاصة مثله وقد عرفت انهما
ليسا من الخواص فان قلت ما بال الزمخشرى عدهما في المفصل من اصناف
اصناف المشترك وفي الكشاف اوردهما في عداد خواص الاسم قلت كانه
اراد الخواص الاضافية اى بالقياس الى الحرف اذ المقصود دفع توهم
حرفية هذه الالفاظ لوقوع اطلاق الحرف عليها وحمل الخواص الاضافية
في كلام المص ايضا على الاضافية وادراجهما في قوله ونحو ذلك تكلف
لا يصار اليه الا لضرورة كما في كلام الكشاف واما ما قيل ههنا ايضا ان
ان معرفة اختصاص هذه المذكورات بالاسم متوقفة على معرفة ان ما فيه
احدها اسم فاستفادة الاسمية من ذلك الاعتوار دور فمدفوع بمنع توقف معرفة
الاختصاص

الاختصاص على معرفة اسمية ما فيه لان النحاة علموا اختصاص كل من هذه
الخواص بعلة فمعرفته انما استفادت من معرفة علته قوله عليها متعلق بالاعتوار
والضمير للالفاظ قوله وبه صرح الخليل وابو على اى بكونها اسماء صرح مقدم
اصحاب العربية فان الخليل هو ابن احمد البصرى سيد اهل العربية في استخراج
مسائلها وتعليلها وشيخ سيبويه واخذ العلم من ابى عمرو بن العلاء احد
القراء المشهورين وابو على ايضا من كبار ائمة النحو واسمه حسن بن احمد الفارسى
قيل ما كان بينه وبين سيبويه افضل منه وهذا الكلام بعد الاستدلال على
كونها اسماء بالحد والخواص اشارة الى ان ههنا ما يستغنى معه عن مؤنة
الاستدلال وهو تصريح الائمة الموثوق بهم باسميتها ولقد افرط صاحب الكشاف
ههنا في تعظيم الخليل حيث عبر عن تصريحه بالنص مع ان النص انما يطلق على كلام الله
ورسوله وقد يطلق على قول عظماء المجتهدين ولهذا بدل المص بالنص بالتصريح
ثم ان المراد بما صرح به الخليل ما نقل في الكشاف عن سيبويه انه قال سال الخليل
عن اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التى في لك والباء التى
في ضرب فقيل نقول باكاف فقال انما جيتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال
اقول كه به اى بدون افصاح بالهاء في التلفظ وانما يكتب مثلهما بالهاء
على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وحكى ابن الحاجب في الشافية ان السؤال
كان عن كيفية التلفظ بجيم من جعفر وساق الى آخره والامر فيه سهل واما تصريح
ابو على فهو انه قال في كتاب الحجة في الكلام على امالة يس الا ترى ان هذه الحروف
يعنى يا وسين وامثالهما اسماء لما يلفظ بها فانه وان عبر عنها بالحروف
تسامحا الا انه صرح بانها اسماء وفسر قدس سره قوله ما يلفظ بها بالحروف
الملفوظة ثم قال يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى فالضمير
في بها راجع الى ما والظرف قائم مقام الفاعل وما يلفظ بها كناية
عن حروف المبانى فانها هى الملفوظة حقيقة في تراكيب الكلام ومفرداته
لان التلفظ بزيد مثلا تلفظ بحروفه على نحو وضع مخصوص وهيئة معينة
انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء من ابناء الخطباء بان قوله فانها هى
الملفوظة حقيقة ان اراد به ان كل واحد من حروف المبانى هو الملفوظ
حقيقة في نفس الامر لا غيره فبطلانه ظاهر لان مجموع حروف المبانى

المخصوصة كضرب مثلا ملفوظ حقيقة في نفس الامر لا غيره وليس
اطلاق الملفوظ على هذا المجموع مجازا غاية ان يكون تلفظ هذا
المجموع الذي هو مركب من تلفظات كل واحد موقوفا على
تلفظ كل واحد وهو لا يستلزم انحصار التلفظ المتعلق بلفظ
زيد في التلفظ بكل واحد من حروفه وان اراد ان حروف المباني مطلقا اعم
من ان يكون كل واحد منها او المجموع المركب هو الملفوظ فهو مسلم الا ان تلك
الاسماء ليست الاسماء كل واحد لا اسماء المجموع المركب وبالجملة ان تلفظ
حروف المباني اي كل واحد منها علة متقدمة على تلفظ المركب وهذا
القدر من الخصوصية لا يقتضي سهولة الانتقال من لفظ لما يلفظ بها
الى حروف المباني حتى يحسن جعلها كناية عنها انتهى اقول المختار الشق
الاول ونقول ليس ههنا في نفس الامر تلفظ متعلق بالمجموع وراء تلفظات
كل واحد منها بل تلفظ المجموع هو عين تلفظات الاجزاء وهذا كما حققوا
في الحد بالنسبة الى المحدود من انه ليس هناك تصور متعلق بمجموع الاجزاء غير
تصورات الاجزاء بل الحد هو تصورات المجموع والمحدود هو مجموع التصورات
والتغاير بينهما بالاعتبار وكما ان التصور ههنا منحصر في تصور كل جزء
جزء من غير ان يكون هناك تصور متعلق بالمجموع متوقف على تصور كل واحد
من تصورات الاجزاء مركبا منها على ما صرح به قدس سره في كتبه كذلك
ليس ههنا تلفظ مركب من تلك التلفظات متعلق بالمجموع لا اظنك
في مرية منه وبعض الفضلاء ايضا اورد عليه قدس سره ههنا ابحاثا
اربعة اغنانا بعض الفحول عن مؤنة دفعها حيث قال وبعض من رام
من الروم النظر في الكتاب اورد ابحاثا عجيبة على السيد قدس سره الاول
ان الاسماء ليست موضوعة بازاء حروف التهجي كيف ما كانت بل موضوعة
بازاء ملفوظات معينة هي اوائل الاسماء باشتراط وقوعها فيها والعبارة
لا تدل عليها وفيه ان الاسماء موضوعة بازائها كيفما كانت والاشتراط
المذكور مما لم يذهب اليه احد كيف وقد صرح الخليل ان مسمى الكاف والباء
كه به والثاني ان ذكر العام وارادة الخاص ليس كناية بل مجاز محتاج
الى قرينة صارفة ولا قرينة ههنا وفيه انه لم يرد بالكناية المعنى المصطلح
بل

١٤٩

بل اراد عدم التصريح ولا مجاز ههنا بل ارادة خاص بقرينة العقل كما بين
انه لا ملفوظ حقيقة الا ذلك والمورد توهم ان الحقيقة في قوله مقابلة للمجاز
واورد والثالث انه حقيقة بحروف وتلفظ بمباني الرابع ان ما يلفظ اخصر وعم
اظهر مما يلفظ بها فلو كان المراد ما ذكرها اختار الثاني على الاول وفيه انه
لو سلم صحة الاستعمال لا بعد في اختيار ما اختاره والا يلزم مطلقا في كل
مقام ورد الاستعمال فيه بالحرف وبدونه ترك الاستعمال به انتهى اقول وقد سره
ههنا توجيه العلامة التفتازاني بوجوه والمورد لكونه تلميذا لبعض تلامذة
التفتازاني حمله التعصب له على ان اورد عليه قدس سره ما اورده ولا يخلو بعض
عن توجه ما بحسب الظاهر وان كان مندفعا قوله وما روى ابن مسعود مبتدأ
خبره ما يجيء من قوله فالمراد غير المعنى والغرض منه دفع ما يتوهم من ان ما ذكر
من الادلة وتصريحات مشايخ العربية وان دلت على انها اسماء لا حروف
لكن الحديث الشريف يعارضها ويدل على انها حروف لا اسماء حيث ورد فيه
اطلاق اسم الحرف عليها في كلام المتقدمين الى اطلاقه عليها في الحديث لان الا
الاشكال بمعارضة الحديث اقوى فدفع معارضته اهتم واولى قوله
انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة اي عمل صالح
والحسنة بعشر امثالها اي كل حسنة يحسب بعشر امثالها اي بعشر حسنات
والمقصود انه يكون لصاحبها ثواب عشر حسنات لا اقول الم حرف
ان اريد بالم اول هذه السورة على ما يدل عليه ما ورد في بعض الروايات
لا اقول الم ذلك الكتاب حرف لكن الالف واللام والميم والذال والكاف
فالمراد لا اقول ان المجموع المؤلف من هذه الاسماء حرف مترتب على قراءته
ما ذكر بل الف حرف ولام حرف وميم حرف اي بل اقول كل واحد منها
حرف وان اريد به اول الفعل كما جوزه بعضهم فالمراد لا اقول المجموع المؤلف
من هذه المسميات حرف بل كل منها حرف واياما كان غرضه عليه السلام
من هذه الاضراب ان الحسنة الموعودة بعدد الحروف القرآنية لا الكلمات
ولا المركبات منها اذ اللائق بمقام الترغيب بيان تكثير الحسنات قوله فالمراد به
اي بالحرف في الحديث الشريف غير المعنى الاصطلاحي اعني ما يقابل الاسم والفعل
فان تخصيص الحرف به اي بالمعنى الاصطلاحي عرف متجدد حدث بعد عصره

والما عدل المصنف عما اورده صاحب الكشاف
في معرض توجيه المعارضة من اطلاق اسم
الحرف عليها ...

لارى

بل

عليه السلام باصطلاح النحاة المراد به في الحديث المعنى اللغوي فلا يصلح ما ذكر في الحديث للمعارضة لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المستدل والدليل انما قام على انها اسماء لا حروف بالمعنى الاصطلاحي وما في الحديث الشريف لا يدل على انها حروف بذلك المعنى فلم يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد على ما هو اللازم في المعارضة وانما يدل على انها حروف بالمعنى اللغوي الشامل لجميع اقسام الكلمة ولما تتركب منها الكلمة من حروف المباني وذلك المعنى اللغوي العام هو الطرف قال عز من قائل ومن الناس من يعبد الله على حرف اي طرف كالذي يقوم في طرف الجيش وهذا المعنى يعم حروف المباني وجميع اقسام الكلمة اما الاول فلان تلك الحروف اطراف ونهايات للكلم نسبتها الى الكلمة كنسبة الآن الى الزمان فكما ان كل آن يفرض فيه فهو نهاية لما قبله وبداية لما بعده فكذلك الحروف الواقعة في الكلمات فانها اما بداية صرفة كاول الكلمات او نهاية صرفة كالاواخر او بداية ونهاية معاً بالنسبة الى القبل والبعد كالاوساط واما الثاني فلان نسبة الكلمة الى الكلام كنسبة الحروف الى الكلمات على النحو المذكور واطلاقه بالمعنى اللغوي على مطلق الالفاظ وقع في حديث آخر ايضا فانه روي عنه عليه السلام القران نزل على سبعة احرف اي سبع لغات على ما صرحوا به واللغات هي الالفاظ الموضوعة فالحرف لغة لا اختصاص له بما يقابل الاسم والفعل نعم يطلق عليه ايضا لكن باعتبار اندراجه تحت ذلك المعنى العام لا لخصوصه والعرف الجديد هو تخصيص الحرف به على ما صرح به المص لا اصل اطلاقه عليه قال بعض افاضل المتاخرين من المفسرين واما ما روى ابن مسعود من انه صلى الله عليه وسلم قال من قرأ حرفا من كتاب الله الحديث فلا تعلق له بما نحن فيه قطعا فان اطلاق الحرف على ما يقابل الاسم والفعل عرف جديد اخترعه ائمة الصناعة وانما الحرف عند الاوائل ما يتركب منه الكلم من الحروف المبسوطة وربما يطلق على الكلمة ايضا تجوزا فاريد بالحديث دفع توهم التجوز وزيادة تعيين ارادة المعنى الحقيقي ليتبين بذلك ان الحسنة

الموعودة

ابو السعود

الموعودة ليست بعدد الكلمات القرانية بل بعدد حروفها المكتوبة في المصاحف كما يلوح به ذكر كتاب الله دون كلام او القران انتهى وقد حمله بعضهم على انه اعتراض على المص والظاهر ان غرضه ايضا دفع توهم المعارضة لانه اورده بعدما استدل على اسميتها ولا شك ان ما روي يوهم حرفيتها فلا بد من دفع هذا الوهم وان ما ذكره يدفعه على اكمل وجه واتم تفصيل فمآل كلاميهما واحد نعم يرد عليه انه حصر المعنى اللغوي في الحروف المبسوطة وجعل اطلاقه على الكلمة تجوزا وقد عرفت ان المعنى اللغوي يعمهما وايضا قطع بان الحسنة الموعودة بعدد الحروف المكتوبة وجعل ذكر كتاب الله ملوحا به وهو معارض بقوله عليه السلام من قرأ حرفا وبقوله بل اقول الم حرف فان كلا منهما يلوح بانها بعدد الحروف الملفوظة اذ القرأة انما تتعلق بالملفوظ وكذا الف ولام وميم ملفوظة لا مكتوبة على ان من الحروف القرانية ما يلفظ به ولا يكتب كالالفات في الحواميم والطواسين وكهيعص وطه وص وق ولام را وكذا الرحمن وابراهيم واسحق واسمعيل فانه لا يكتب الالف فيها كثيرا وكذا هذا وهؤلاء واولئك ولكن ولكن وثلث وثلثين فان الالفات في هذه المذكورات وامثالها لا تكتب وتتلفظ فيلزم ان لا يتناولها الحسنة الموعوده فالاولى ان يقال انها بعدد الحروف مطلقا مكتوبة كانت او ملفوظة قوله ولعله سماه باسم مدلوله اشارة الى دفع اشكال في الحديث اوهمه الجواب المذكور وهو ان المعنى اللغوي للحرف وان كان يشمل الكلمات الا انه لا شك في ان المراد به في قوله عليه السلام من قرأ حرفا هو الحروف المبسوطة لا الكلمات لما عرفت ان الحسنة الموعودة بعدد الحروف لا الكلمات فالحرف بهذا المعنى اسم لمدلولات هذه الكلمات ولا يصح اطلاقها على نفس الكلمات وقد اطلق في الحديث عليها وتوضيح الجواب ان اطلاق اسم الحرف على هذه الكلمات وتسميتها به من تسمية الشيء باسم مدلوله وبما يطلق على مدلوله كما هو شان المحمولات في القضايا فان قائم في قولنا زيد قائم اسم لمدلول زيد وهو الذات ويطلق عليه فاطلاقه على لفظ زيد وتسميته به تسمية له باسم يطلق على مدلوله ويسمى هو به فمعنى الم حرف ان مدلوله الذي هو اه حرف لا ان نفسه التي هي كلمة حرف فكما ان معنى زيد قائم ان مدلول زيد ومسماه قائم لا ان هذا اللفظ قائم وبما اوضحنا اندفع ما قيل ردا على القاضي ليس هذا من تسمية الشيء

تسمية

صبغة الله

لا المكتوبة

العلامة ابو السعود

باسم مدلوله في شيء كما قيل كيف لا والمحكوم عليه بالحرفية واستتباع الحسنة انما هي
المسميات البسيطة الواقعة في كتاب الله عز وجل سواء عبر عنها باسمائها او بانفسها
كما في قولنا السين مهملة والشين معجمة وغير ذلك مما لا يصدق المحمول الا
على ذات الموضوع لا اسماءها المؤلفة كما اذا قلت الالف مؤلف من ثلثة
احرف انتهى ووجه الاندفاع ان ما ذكره من ان المحكوم عليه بالحرفية الخ
لا ينافي كون هذا من تسمية الشيء باسم مدلوله بالمعنى الذي ذكرناه واوضحناه
بل تحققه وذهب اكثر الشارحين الى ان قوله ولعله سماه الخ اشارة الى الجواب
التسليمي بعد الجواب بالمنع اي ولئن سلمنا ان المراد في الحديث المعنى الاصطلاحي
فلم لا يجوز ان يكون اطلاق الحرف الاصطلاحي عليه لكون الحرف بهذا المعنى
اسما لمدلوله اقول لا مجال لهذا التسليم اذ الحرف بالمعنى الاصطلاحي
عليه لكونه ليس اسما لمدلول لفظ الف مثلا حتى يكون تسميته به تسمية
الشيء باسم المدلول بقي ههنا شيء وهو انه لما كان مراده عليه السلام
بقوله الف حرف الخ ان مسماه ومدلوله حرف فلم عبر عنه بالاسماء ولم يعبر
بانفسها بخلاف بان يقول بلاه حرف ولعل السر فيه ان الحروف المقطعة
الواقعة في اوائل السور الكريمة انما يتلفظ باسمائها لا بانفسها بخلاف
نسائر الحروف القرآنية فانها انما يتلفظ بانفسها قوله ولما كانت مسمياتها
اي مسميات هذه الاسماء حروفا وحدانا بضم الواو جمع واحد كركبان
في جمع راكب والمقصود لما كان كل واحد من تلك المسميات حرفا واحدا
اذ مقابلة الجمع بالجمع تفيد توزيع الآحاد كما قالوا في ركب القوم دوابهم
اي كل واحد ركب دابته وفي الكشاف ان المسميات لما كانت الفاظا
وهي حروف وحدان والمص ترك التعرض لكونها الفاظا لان كونها حروفا
يستلزمها ولان المقصود بالذات افادة ان المسميات حروف وحدان
وفي الكشاف فجعل هذا وهي مركبة اي والحال ان الاسامي مركبة للحالة
بمعنى انها يجب ان يكون مركبة لئلا يلزمهم اجحاف المعرب عن القدر الصالح
وجواب لما قوله صدرت بها اي جعلت هذه الاسماء مصدرة بتلك
المسميات بان جعلت واقعة في صدر تلك الاسماء المركبة فان مسمى
الواو هو صدر الواو الذي هو اسمه وهكذا وقد اخذ صاحب الكشاف

في كون

في كون الاسامي مركبة ان يكون عدد حروفها مرتقيا الى الثلثة والمص لم يذكره
لعدم مدخليته في المطلوب اذ هذه القيود المأخوذة في مقدم الشرطية اعني قوله
ولما كانت مسمياتها الخ لبيان امكان التالي اعني تصدير الاسماء بالمسميات ولا دخل
للارتقاء المذكور في ذلك بخلاف سائر القيود فانه لو لم يكن المسمى لفظا
لم يمكن جعله جزءا من اسمه الذي هو اللفظ فضلا عن جعله جزءا اول وبعد
كونه لفظا لو لم يكن حرفا واحدا لامتنع جعله ايضا صدر الاسم لانه يكون
حينئذ مركبا من اجزاء متعاقبة في الوجود فيكون الصدر جزءه الاول لا المجموع وكذلك
لو لم يكن الاسم مركبا وتوهم حرفين بل كان حرفا واحدا كالمسمى لاتحد الاسم و
المسمى ولم يكن هناك صدر ووسط وعجز فلم يمكن ايضا جعله صدر الاسم
فظهر ان امكان تصدير الاسم بالمسمى يتوقف على امور ثلث كون المسمى لفظا
وكونه حرفا واحدا وكون الاسم مركبا وان لم يرتق عدد حروفه الى الثلثة اذ
على تقدير تركبه من حرفين فقط يمكن جعل المسمى صدر الكلام ايضا ولهذا
جعل قدس سره قيد الارتقاء الى الثلث بيانا للواقع الا انه جعل كون المسمى ايضا
حرفا واحدا بيانا للواقع وقد عرفت انه ايضا مما يتوقف عليه امكان التصدير
على ان كون الارتقاء الى الثلث بيانا للواقع غير مطابق للواقع قال الرضي
في شرح الشافية واما اسماء حروف الهجاء والاصوات فمما لم يقصد بوضعها
وقوعها مركبة فلذا جوز ايضا وضع بعضها على اقل من ثلثة نحو با تا ثا
واعترض بعض ارباب الحواشي على قوله صدرت بها بانه يلزم من هذا تأخر
الشيء عن نفسه لان الاسم متأخر عن المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزءا من الاسم
يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخرا زمانيا واجيب بان المسمى جنس وما وقع
في صدر الاسم فرد منه فالمتقدم والمتأخر فرد منه قلنا تقدم الجنس يستلزم
تقدم جميع الافراد ولان الجنس موجود في ضمن كل فرد ومن افراده ما في صدر
الاسم انتهى اقول هذا الاستلزام انما هو فيما اذا كان التقدم مقتضى
ذات الجنس ولازما لماهيته الجنسية كتقدم الحيوان على الانسان لان ما بالذات
لا يختلف ولا يتخلف ومن ههنا قالوا ان اختصاص الجنس بعهد يستلزم اختصاص
جميع افراده واما اذا كان بحسب العوارض فيجوز تقدمه باعتبار وتأخره باعتبار

قوله بمعنى انها يجب لدفع ما يتوهم
على ظاهر قوله وهي مركبة من ان المتبادر
منه ان يكون تركيبها سابقا على التسمية
وتصدير الاسماء بها على ما يقتضيه
كلمة الحال من تقدم ما يوجد حينها
على ما هو في حيز جوابها وتخلف بعضهم
في دفعه وما ذكرنا اظهر منه سلمه الكريم

كالانسان فانه متقدم في ضمن الاب متاخر في ضمن الابن والطبايع الكلية يتصف بالتقابل معا صرح به في حاشية المطالع والظاهر ان تقدم المسمى على الاسم زمانا ليس الا لما لذاته لتخلفه عنه في بعض المواد ويرشد كالى ذلك قوله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وبجع لهذا زيادة تحقيق في كلام المص انشاء الله تعالى والتحقيق في الجواب ان تاخر مجموع الشيء عن الشيء زمانا لا يستلزم تاخر كل جزء منه عنه زمانا فالمجموع الحادث والقديم متاخر عن القديم مع ان جزئية القديم ليس متاخرا عن القديم فخذ هذا التحقيق لحقيق بالقبول وكن من الشاكرين قوله ليكون تاديتها بالمسمى اول ما يقرع السمع تعليل لوقوع التاء اعني التصدير بعدما اشير الى امكانه بادراج ما يتوقف عليه امكانه في جانب المقدم فلا يرد ان مدخول لما يجب ان يكون سببا وعلة لجوابه فلا يصح تعليل التصدير المعلل بما قبله بما بعده ثم ان المراد بتادية الاسماء بالمسمى دلالتها عليه والبا ليست للتعدية اذ التادية متعدية بنفسها فهي اما للتاكيد كما في اخذت بالخطام او زائدة وقوله اول منصوب على انه خبر كان وما في ما يقرع موصولة والمعنى ليكون التادية اول الشيء الذي يقرع السمع اي يضرب به ويصل اليه وجوز بعضهم ان يكون اول مرفوعا على انه اسم لكان وتاديتها منصوبا خبرا له وما مصدرية وضمير يقرع راجعا الى الاسماء فاختر ما هو اولى عندك قوله واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتداء بها اشارة الى دفع ما يرد على قوله صدرت بها وهو ان الالف من اسماء الحروف ولم يصدر بمسماه الذي هو المدة الساكنة بل صدر بالهمزة التي هي متحركة فدفعه بان عدم تصدير الالف الذي هو الساكن واستعارة الهمزة مكانه انما هو لتعذر الابتداء بمسماه لكونه ساكنا وتعذر الابتداء بالسكون مع ان الهمزة المستعارة مكانه يطلق عليها الالف ايضا لان الالف ايضا كما يطلق على المدة الساكنة يطلق على المتحركة التي يطلق عليها الهمزة ايضا وبهذا الاعتبار تشاركت سائر الاسماء في كونها مصدرة بالمسمى فان قلت فالهمزة التي هي اسم للالف خالية عن كونها مصدرة بالمسمى لانها مصدرة بالها لا بالالف المتحركة قلت نقل عن ابن جني ان الهمزة

اسم

اسم مستحدث والكلام في الاسماء الاصلية قوله وهي ما لم يليها العوامل لما بين ان هذه الالفاظ اسماء ومن البين ان الاسم اما معرب او مبني اراد ان يبين حالها من الاعراب والبناء ولما اتفقت النحاة على كونها معربة حال تركبها مع العوامل تصدى المص لبيان حالها قبل تركيبها معها للاختلاف فيها اذ ذاك فقال وهي اي هذه الاسماء ما لم يليها العوامل اي ما دام لم يتصل بها العوامل اتصالا لفظيا كما في العامل المعنوي فالمراد بالولي مطلق الاتصال لا الوقوع بعدها بلا فصل كما في قولهم والاصل في الفاعل ان يلي الفعل والا لانحصر في العامل اللفظي المؤخر وقوله موقوفة معناه ساكنة الاعجاز سكون وقف لا سكون بناء فلا استلزام الوقف سكون الاعجاز لم يصرح به كما صرح في الكشاف فسكون الف لام ميم كسكون واحد اثنان ثلثة فيهما ان هذا ليس لبناء كسكون من وقد بل للوقف فكذا سكون الفتح والوقف قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة التنفس او لتحسين اللفظ او لعدم ما يوجب الوصل قال الرضي الوقف على ضربين اما ان يكون في نظر الواضع اولا والاول في اسماء حروف الهجا لان الواضع وضعها ليعلم به الصبيان ومن يجري مجراهم من الجهال صورة مفردات حروف الهجا فسمى كل واحد منها باسم اوله ذلك الحروف حتى يقول الصبي الف مثلا ويقف هنيهة قدما يميزها عن غيرها ثم يقول با وهكذا الى الاخر والثاني ان لا يكون الوقف بنظر الواضع بل يطرء ذلك في حال الاستعمال في غير اسماء حروف الهجاء والاصوات نحو المؤمنون والمومنات والفوت والموت وكذا الاسماء المعدودة نحو زيد ثمود سعيد وذلك ان الواضع وضعها لينطق بها مركبة تركيب اعراب فيقف عليها المستعمل اما مع تركيبها مع عاملها او لا مع تركيبها معه نحو ثمود زيد وقوله خالية عن الاعراب خبر بعد خبر والمراد بالاعراب الحركة الاعرابية لا ما تقابل البناء يعني ان سكونها وان كان سكون وقف لا سكون بناء الا انها خالية عن الحركة الاعرابية قوله لفقد موجبه ومقتضيه علة لقوله خالية عن الاعراب والمراد بالموجب بكسر الجيم العامل لانهم عرفوا مطلق العامل بما اوجب كون اخر الكلمة على وجه مخصوص

كما في العامل اللفظي او معنويا كما في العامل

من وجوه الاعراب وبالمقتضى المعانى المعتورة على الاسم المعرب من الفاعلية والمفعولية والاضافة على ما يدل عليه قولهم فى تعريف العامل الاسمى ما به يتقوم المعنى المقتضى للاعراب **قوله** لكنها قابلة اياه اى الاعراب ومعرضة له بضم الميم وفتح العين وتشديد الراء اسم مكان بمعنى محل العروض وهذا الاستدراك لدفع وهم نشأ من قوله لفقد موجبه وهو انها لا تكون معربة اصلا فدفعه بانها وان كانت قبل التركيب مع عاملها خالية عن الاعراب بالفعل لفقد العلة الا انها مع ذلك صالحة فى تلك الحالة ومتهيأة لان يلحق باواخرها الاعراب بعد التركيب معرب كان يقال مثلا هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف **قوله** اذ لم يناسب مبنى الاصل علة لقوله قابلة والمراد بمبنى الاصل الحرف والامر بالصيغة والماضى وزاد بعضهم الجملة من حيث هى هى ايضا والمراد بالمناسبة المناسبة المؤثرة فى البناء ولقد فصل صاحب المفصل هذه المناسبة فى المفصل فليطالع فيه واما مناسبة غير المنصرف للفعل فانما يؤثر فى منع الصرف لا فى البناء على ما بينوا وتوضيح المقام ان جمهور المحققين من النحاة وتبعهم صاحب الكشاف حصروا سبب بناء الاسم فى مناسبة لمبنى الاصل وعرفوا الاسم المبنى بما ناسب مبنى الاصل وجعل ابن الحاجب ومن تبعه المبنى قسمين ما ناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب فاعتبر فى كون الاسم معربا امرين التركيب مع العامل وعدم المناسبة المذكورة وثمرة الخلاف تظهر فى الاسماء المعدودة العارية عن المناسبة المذكورة مثل زيد عمرو الف با تا فانها معربة عند الجمهور لاكتفائهم فى كون الاسم معربا اصطلاحا بمجرد انتفاء المانع عن قبول الاعراب من غير اشتراط وجود المقتضى فاعتبروا مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد بعد التركيب وان لم يحصل الاستحقاق بالفعل ومبنية عند ابن الحاجب ومن تبعه لعدم اكتفائهم فى ذلك بمجرد انتفاء المانع عن قبول الاعراب واشتراطهم وجود المقتضى ايضا وهو انما يوجد بعد

بعد التركيب مع عامله فهم اعتبروا حصول الاستحقاق بالفعل ولم يكتفوا بمجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب والاستحقاق بالفعل انما يكون بعد التركيب مع العامل واما وجود الاعراب بالفعل فلم يعتبره احد فى كون الاسم معربا اصطلاحا ثم ان المص لما حكم على هذه الاسماء بانها قبل اتصال العوامل بها خالية عن الاعراب لانتفاء سببه لكنها قابلة اياه وعلل قبولها بمجرد انتفاء المانع حيث قال اذ لم يناسب ظهر ان المختار عنده ايضا ان هذه الاسماء قبل التركيب معربة لان كونها قبل التركيب قابلة لان يلحق بها الاعراب بعد التركيب هو عين الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب فما قيل انها قبل التركيب ليست معربة ولا مبنية عند المص وكذا ما قيل انه لا يعلم من عبارة القاضى ان هذه الاسماء عنده معربة كما هو مذهب صاحب الكشاف او مبنية كما هو عند غيره فناش من عدم تدقيق النظر فى خصوصيات عبارات القاضى وسياقها **قوله** ولذلك اى ولكون سكون اواخرها سكون وقف لا سكون بناء قيل صاد قاف مجموعا فيهما بين ساكنين اشارة الى ما قالوا والدليل على ان سكونها للوقف ان العرب جوزت فى الاسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريق الوقف فقالوا زيد عمرو صاد قاف ولو كان سكونها للبناء لما جمعوا بينها كما فى ساير الاسماء المبنية كما اشار اليه المص بقوله ولم يقل على صيغة المجهول عطفا على قيل معاملة اين وهؤلاء وحيث اى معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبن شىء منها على السكون مع خفته حذرا عن لزوم الجمع بين الساكنين لكون ما قبل اواخرها ساكنا فعلم ان هذه الاسماء معربة قبل التركيب وان سكونها للوقف لا للبناء والا لعومل معها معاملة هذه الاسماء المبنية فى عدم الجمع فيها بين الساكنين ولم فان قلت ما الفرق بين سكون الوقف وسكون البناء حيث جوزوا فى الاول الجمع بين الساكنين ولم يجوزوا فى الثانى قلت الفرق هو ان سكون الوقف بمنزلة العدم لكونه على شرف الزوال لحصوله فى محل قابل للاعراب فالجمع بينهما فيه كلا جمع بخلاف سكون البناء فانه لازم ليس فى شرف الزوال لعدم كون محله قابلا للاعراب ومعرضا له فان قلت المشهور ان التقاء الساكنين يجوز فى الاسماء المعدودة وقفا ووصلا وفى غيرها يجوز فى الوقف واما فى غير الوقف فانما يجوز اذا كان على حده بان كان الاول حرف لين والثانى مدغما نحو دابة فاذا اعددت تلك الاسماء ساكنة الاعجاز

[illegible]

قوله فعلم الخ اشار بادراج العلم الى انه دليل انى لان جمعهم بين الساكنين فيها وان كان لكونها معربة لكن العلم بانها معربة ربما يستفاد من الجمع بينهما فافهم مسلمه الله

متصلا بعضها ببعض فلا يكون هناك وقف بل بناء قلت اجاب عنه قدس سره
بانها قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت متفاصلة او متواصلة فان الوقف
قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة التنفس او لتحسين اللفظ او لعدم ما يوجب
الوصل من التركيب انتهى فان قلت قوله قدس سره فان الوقف قطع الكلمة يرجح
يوجب كونها قبل التركيب وقفا حقيقة لا حكما لانتفاء ما يوجب الوصل فلم قال
انها قبل في حكم الوقف قلت في الوقف حقيقة لا يكفي مجرد القطع لعدم ما
يوجب الوصل بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضي وليس كل اسكان وقفا
لانه لا بد للوقف من سكتة بعد الاسكان ولو كانت خفيفة والا لم يعد المسكن
واقفا لانك اذا قلت من انت ووصلت من بانت لا تسمى واقفا مع اسكانك
نون من فعلى هذا يجب في الاسماء المعدودة سواء كانت من اسماء العدد او
اسماء الحروف او غيرهما ان يراعى فيها احكام الاسماء الموقوف عليها انتهى
ومما يجب ان يعلم ان ما اشتهر من جواز التقاء الساكنين في الاسماء المعدودة
وقفا ووصلا وفي غيرها وقفا وان اوهم الجواز مطلقا سواء كان الاول
حرفا صحيحا او لا الا انه مخصوص بما اذا لم يكن اولهما حرفا صحيحا قال الرضي
اعلم ان الحرفين الساكنين اذا كان اولهما حرفا صحيحا لا يمكن التقاؤهما
الا مع اتيانك بكسرة مختلسة غير مشبعة على الاول منهما فيحسب المستمع ان
الساكنين التقيا ويشاركه في هذا الوهم المتكلم ايضا فاذا تفطن كل
منهما علم ان على الاول منهما كسرة خفيفة نحو بكر بشر بسر حركت عين
الثلاثة بكسرة خفيفة والا استحال ان تاتي بعدها بالراء الساكنة ثم قال
بعد كلام طويل فلا ترى ساكنين ملتقيين في اسماء الحروف الا واولهما
حرف لين نحو جيم دال نون اقول وكان المص لهذا اورد صاد قاف
في حكاية جمعهم بين الساكنين دون مثل بكر بشر قوله ثم ان مسمياتها
اى مسميات هذه الالفاظ التي تبين كونها اسماء الحروف المباني لما كانت
عنصر الكلام اى اصله ومادته التي يتركب منها فقوله وبسايط التي
يتركب الكلام منها عطف تفسيري له وجواب لما قوله افتتحت السور
اى السور المعهودة المعلومة بطائفة منها اى من تلك الاسماء و
ولا يحسن ارجاع ضمير منها الى المسميات اذ المراد افتتاح القراءة والمسميات

انما وقع

انما وقعت في افتتاح الكتابة وليس المراد بافتتاح السور بطائفة منها افتتاح
كل سورة من السور المصدرة بها بطائفة منها بل المراد افتتاح مجموع تلك
السور بطائفة من تلك الاسماء لا بجميعها اذ الواقع في اوائل السور اربعة
عشر اسما كما سيجيء فهذه الاربعة عشر وقعت في اوائل تسع وعشرين سورة
لكن الواقع في بعضها واحد مثل ص وق وفي بعضها اثنان فصاعدا الى
خمس فلا يرد ان بعضا من تلك السور ليست مفتتحة بطائفة منها مثل
ص وق فالاولى ترك طائفة هذا وكان المص اراد بالافتتاح الافتتاح
الاضافي اى بعد البسملة لان الحقيقي على هذا انما وقع بالبسملة ثم الغرض
من هذا الكلام ليس مجرد بيان وجه افتتاح بعض السور بهذه الاسماء والا كان
يكفي ان يقول لما انما افتتحت بها ايقاظا الخ بل الغرض بيان وجه الافتتاح بها
بعد ما بين انها اسماء الحروف الهجاء اذ الافتتاح بها لا يخلو عن اشكال
لان اسماء حروف الهجاء انما تذكر حال هجاء الكلمة فانك انما تقول صاد دال
يا اذا تهجيت ضرب فاشار بتصدير الكلام بكلمة ثم وجعله جملة شرطية الى
ان الافتتاح المعلل بالايقاظ والتنبيه ووقوع الاسماء متاخر عما سبق من جعل
هذه الالفاظ اسماء لبسايط الكلام ومتسبب عنه اذ الغايات المذكورة
لا تترتب على مجرد الافتتاح بتلك الاسماء بل بملاحظة كونها اسماء لبسايط
الكلام وبهذا التقرير اندفع ايضا انه كيف جاز تعليل جواب لما وهو معلل
بمدخول لما لما ظهر ان جواب لما هو الافتتاح المعلل وان مدخولها سبب
لهذا الافتتاح لا لمجرد الافتتاح قوله ايقاظا مفعول له لافتتحت بحذف
اللام وكذا قوله وتنبيها لوجود شرط جواز حذفها اذ كل من الافتتاح
والايقاظ والتنبيه فعل الله تعالى وفي لفظ الايقاظ والتنبيه اشعار بانهم
عن حال القران نائمون وعن اعجازه غافلون فاريد ايقاظهم عن سنة
الغفلة ونومة التعامي لعلهم ينتبهون قوله لمن تحدى بالقران التحدي
طلب المعارضة وقد يطلق على المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته
فعلى الاول تحدى على بناء المجهول اى طولب معارضته وعلى الثاني على
بناء الفاعل واعلم انه ذكر في الكشاف في وجه وقوع هذه الاسماء في فواتح
السور وجوه ثلثة اولها كونها اسماء للسور وثانيها الايقاظ وقرع

العصا

علی مذهبه صح

لقوله

وثالثها تقدمة ولائل الاعجاز والمص قدم الاخير واخر الاول واورده
بصيغة التمريض اشارة الى سواء ترتيبه وضعف الاول وكونه بمعزل من التقديم
لما سبق من ان الغرض ههنا بيان وجه الافتتاح بهذه الاسماء على تقدير جعلها
اسماء لحروف التهجي من حيث انها اسماء لها لا مطلقا وقد نبه عليه
صاحب الكشاف ايضا حيث قال فان قلت قد تبين انها اسماء
لحروف المعجم فما وجه وقوعها على هذه الصورة فواتح للسور و
لما كان الوجهان الاخران يجامعان ذلك التقدير ويصححانه وينفع
بهما ما يتوجه عليه من انه كيف ذكرت هذه الاسماء في غير حال التهجي
التهجي قدمهما المص بخلاف كونها اسماء السور فانه لا يجامع ذلك
التقدير بل يقابله فهو وجه لمجرد الافتتاح بها لا على ذلك التقدير الذي
بنى الكلام عليه ومن هذا ظهر وجه ضعفه ايضا قوله وتنبيها على انه
ان المتلو عليهم عطف تفسير لقوله ايقاظا وضمير عليهم راجع الى من
وجمعه باعتبار المعنى كما ان افراد ضمير تحدى باعتبار اللفظ قوله
كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم المراد بالكلام معناه اللغوي
فيعم الكلمة لان المتلو عليهم يعمها والمركب والمراد بنظم الكلام المجرد التركيب
لا تأليف كلماته مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه
العقل لان النظم بهذا المعنى مخصوص بالكلام البليغ والمقصود التنبيه
على ان المسميات عنصر مطلق الكلام وبسايطه بليغا كان اولا قوله
فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم اشار بالفاء الى ان ما ترتب
على الايقاظ والتنبيه هو التنبيه للاستدلال على اعجاز المتلو عليهم و
انه من عند الله وبيانه انهم وعلموا بمجرد استماع المتلو انه منظوم مما
ينظمون منه كلامهم لكنه لكونه عبارة عن الكلمات الدالة على معان
مقصودة لا ينتقل الذهن عند سماعها الا الى معانيها للعلم الضروري
بان ايرادها ليس الا لافهام معانيها لا للايقاظ والتنبيه واما هذه
الاسماء الدالة على بسايط الكلمات فلما خلت عما يستصحب الكلمات المتلوة
من تسابق معانيها الى الافهام المانع عن التيقظ والانتباه تمحضت
تمحضت للايقاظ والتنبيه فيكون كقرع العصا ومس منكبهم ليتنبهوا او ينتبهوا
حاله

قبل ان اعجاز

اوليتنبهوا الحالة فيستدلوا على اعجازه ان القران ليس لتركيب الحروف بل تركيب
الحروف على ما تداول بينهم وانما هو من تركيب الكلمات فعنصر الكلام البليغ
وبسيط الكلمات فايقاظهم بان حروف الكلمات ما هو عندهم لا يليق بالتنبيه
بل اللايق به التنبيه على ان الكلمات هي ما عندهم فتركيبها من عند الله حتى
عجزوا انتهى والجواب ان كون منشا الاعجاز تركيب الكلمات لا يستلزم
ان يكون عنصر الكلام وبسيط الكلمات اذ ليس المراد من عنصر الكلام وبسايط
ما ينحل اليه الكلام اعني الاجزاء الاولية حتى يكون هي الكلمات بل المراد ما يكون
مبدأه وينتهي اليه تركيبه لان الكلام مركب وقد صرحوا بان كل مركب لا بد له
من الانتهاء الى البسيط اذ البسيط مبدأ المركب فعلى هذا بسايط الكلام
وعنصره ليست الا الحروف لا الكلمات ففي الايقاظ بان حروف الكلمات ما هو
عندهم اخذ بالتحقيق وقصر للمسافة وحسم لمادة الشبهة بالكلية اذ على
تقدير التنبيه على ان الكلمات هي ما عندهم يكاد يذهب الى الوهم احد
من لم يحصل الجزم بكون هذه الكلمات ما هي عندهم فلازالة هذا
الوهم يجب ان يقال لان بسايط تلك الكلمات وما ينتهي اليه تركيبها الحروف
التي هي ما عندهم فاكتفي بالتنبيه الاعلى انك قد عرفت ان المراد بالكلام
المعنى اللغوي المتناول للمفرد والمركب لكونه عبارة عن المتلو عليهم
وهو عام فوجب ان يحكم عليه بالتاليف على وجه يشمل جميع اقسامه فلا بد
ان يقال هو مؤلف من الحروف وما يتوهم من انهم ليسوا غافلين عن ان
القران من جنس كلامهم ومركب مما يتركب منه كلامهم حتى يحتاج الى
الايقاظ فقد عرفت ما يدفعه وهو ان الايقاظ باعتبار صورة الاستدلال
المشعر به قوله فلو كان من عند غير الله الخ ثم ان معنى قوله لما عجزوا عن آخرهم
لما عجزوا كلهم لان قوله عن آخرهم صفة مصدر محذوف اي عجزا صادرا عن
اخرهم فيفيد الشمول لان العجز اذا صدر عن آخرهم ~~صفة مصدر محذوف~~
اي عجزا فقد صدر اولا عن الاول كذا في حاشية الكشاف للسيد قدس سره وقال
في شرح المفتاح اي متباعدا عن آخرها بالتنحي وزعنها قال وفيه مبالغة
ليست في تقدير متباعدا عنها والمبالغة باعتبار الجمع بين معنى التجاوز
والتباعد قوله مع تظاهرهم اي تعاونهم على المضادة والمضارة

قوله وقوة فصاحتهم اى بلاغتهم اذ الاعجاز انما هو باعتبار البلاغة فلو
اريد مجرد الفصاحة لجاز ان يكون عجزهم لعدم بلاغتهم مع قوة فصاحتهم لان
فصاحة المتكلم لا يستلزم بلاغته لما تقرر ان كل بليغ فصيح وليس كل فصيح
بليغا لكن كثيرا ما يسمى البلاغة فصاحة صرح به في التلخيص قوله
عن الاتيان بما يدانيه اى يقاربه فضلا عن المعارضة بما يساويه ويكون
ثانيه كلمة عن متعلقة بعجزوا ولا يلزم تعلق جارين من نوع واحد بفعل
واحد لما عرفت ان تعلق الاول باعتبار معنى الصدور او التباعد والتجاوز
فهو في الحقيقة غير متعلق بعجزوا وما قيل عدم جواز ذلك فيما اذا كان كلاهما
على معناهما اما اذا اخرجت احديهما عنه وجعل مع مجرورها بمعنى كلهم
فلا كلام في جوازه فمردود بان كونه بمعنى كلهم هو حاصل معناه بعد توجيه
التركيب واعتبار التضمين لتصحيح العبارة لا انه بمعنى كلهم ابتداء على ان هذا
القائل بعد ما فسر عن آخرهم بقوله اى عجزوا كلهم قال وافادة الشمول انما
هو من كلمة عن لانها عندهم للبعد والمجاورة فيكون معنى قولهم عجزوا عن
آخرهم جاوز عجزهم عن آخرهم فافادته الشمول ظاهرة من غير تقدير و
لا تضمين فانظر كيف صرح في ابراز المعنى بتقدير جاوز وتضمين العجز معنى
البعد والمجاوزة ثم كيف نفي التقدير والتضمين فهل هذا الا تهافت
قوله وليكون منصوب بتقدير ان عطفا على ايقاظا وتنبيها ومجيء اللام
لانتفاء شرط حذفها العدم كونه فعلا لفاعل المعلل به وليدل تغير الاسلوب
من اول الامر على التغاير بين الوجهين فانهما وان اشتركا في الاشارة
الى الاعجاز الا ان الاول بالنسبة الى حال الكلام المنزل وهذا بالنسبة
الى حال المتكلم به المنزل عليه فانهما ناظران الى تفسيري قوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله من رجوع الضمير في مثله الى ما نزلنا او الى عبدنا قوله
اول ما يقرع الاسماع برفع اول على انه اسم ليكون وقوله مستقلا بنوع
من الاعجاز خبره والمعنى ليكون القارع الاول للسمع من السورة
المصدرة بها مستقلا بنوع من الاعجاز بحيث لا يتوقف اعجازه على ما
بعده من الكلام قوله فان النطق باسماء الحروف بيان لوجه كونه
مستقلا بنوع من الاعجاز يعني ان النطق بانفس الحروف في تضاعيف
الكلام

الكلام وان كان مما يتناوله الخواص والعوام لكن النطق باسمائها يختص
بمن خط اى كتب ودرس اى تعلم واخذ من الغير فيدخل فيه ما اخذ من افواه
الرجال قوله فاما من الامي وهو الذى لا يعرف الكتابة ولا يقدر على مطالعة
الكتب فقوله الذى لم يخالط الكتاب صفة كاشفة للامي فان من اختلط
الكتاب اى اهل المكتب والكتبة يلزمه عرفا ان يعرف الكتابة ويقدر على مطالعة
الكتب قوله فمستبعد مستغرب خارق للعادة فيكون معجزة لانها الامر الخارق
للعادة الظاهر على يد مدعي النبوة واعترض صاحب التقريب بان النطق
باسامي الحروف لا اعجاز فيه اذ يمكن تعلمه ولو بسماع من صبي في اقصر مدة
واجاب صاحب الكشف بعد تسليم ان تعلمه بالسماع من الصبي ممكن في نفسه
بانه لم يكن من علم محنكيهم فضلا عن صبيانهم لانهم كانوا قوما اميين
لم يكن في قريش قضها بقضيضها في ذلك الوقت سوى اثنين او ثلث
من اهل الخط والهجي وكانه قاس ذلك الزمان بالزمان الذى هو فيه
انتهى وزبدة الكلام ان صدور هذه الالفاظ ممن لم يمارس الخط والكتابة
واشتهر بعدم الممارسة ولم يكن من عادته الاقتباس بديع غريب كالعرب
العرباء اذا تكلم بالزنجية وكان في كلام المص حيث اقحم لفظ النوع في قوله
مستقلا بنوع من الاعجاز نوع اشارة الى دفع هذا الاعتراض فان فيه ايماء
الى انه ليس فيه حقيقة الاعجاز بان يكون ممتنع الصدور عن البشر بل فيه شائبة
الاعجاز لكونه مستبعدا مستغربا من جهة صدوره عمن يستبعد منه ذلك
نظرا الى حاله من كونه نشأ بين اظهر قوم اميين لا يعلمون الكتاب الا اماني
قوله كالكتابة والتلاوة اى كاستبعاد الكتابة والتلاوة منه من قبل ان ينزل
عليه الكتاب كما نطق به قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه
بيمينك الآية قوله سيما وقد راعى في ذلك حتى بمعنى المثل يقال هما سيان اى
مثلان قال الرضي وتصرفوا في هذه اللفظة اى لا سيما تصرفات كثيرة لكثرة
استعمالها فقيل سيما بحذف لا ولا سيما بتخفيف الياء مع وجود لا وحذف
لا انتهى فما في لا سيما اما زائدة او موصولة او موصوفة ومعناه على الاول
نفي المثل فقط اى لا مثل وعلى الآخرين نفي المثل مع شيء المعرف او المنكر
هذا اصله ثم جعل بمعنى خصوصا فنصب سي في الاصل على انه اسم

يقال حنكته السن واحنكته
اذا احكمته التجارب في الامور
منه الله

لا التي لنفي الجنس والخبر محذوف والتقدير لا مثل كذا موجود وبعد جعل
بمعنى خصوصا يكون منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصا واللفظ
يكون باقيا على نصبه الذي كان له في الاصل حين كان اسم لا اذ المنقول لا سيما
من المعنى الاصلي المذكور الى هذا المعنى هو مجموع لا سيما لان المناسبة انما يتحقق
بين معنى لا سيما وبين التخصيص وفيما بعده ثلثة اوجه الجر باضافة سي
اليه ان كانت ما زائدة كما في غضبت من غير ما جرم والرفع على انه خبر مبتدأ
محذوف ان كانت ما موصولة او موصوفة والنصب على الاستثناء لان
النحاة عدوه من كلمات الاستثناء وصرح به الزمخشري في المفصل ايضا لكن الرضي
لم يرض به وقال واما لا سيما فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده
مبني على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج عما قبله
من حيث اولويته بالحكم المتقدم انتهى وقال بعض الفحول من اجلة المحققين
وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم
السابق انتهى ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم على مذهب من قال ان حقيقة الاستثناء
مجرد الاخراج عن المتعدد لا بشرط الحكم على المخرج اذ الحكم في المخرج بوجه اتم
من جنس الحكم السابق لا يقدح في تحقق حقيقة الاستثناء التي هي الاخراج
لا بشرط الحكم اذ عدم اشتراط الحكم لا يستلزم اشتراط عدم الحكم واما على
مذهب من قال ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فعنده حقيقة
الاستثناء هو الاخراج عن المتعدد بشرط الحكم على المخرج بنقيض حكم المتعدد حتى
ان كان حكمه سلبا حكم على المخرج ايجابا وبالعكس فح لا يتم ما ذكر تأمل وقد
يستشكل ههنا بان الحكم بكونه من كلمات الاستثناء يأبى دخول العاطف
عليها كما في قول امرء القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل لان العاطف لا يدخلها
فلا يصح جاء القوم والا زيد ~~[illegible]~~ ويأبى ذكر الواو ايضا
بعد سيما كما في قول المص سيما وقد داعى ح لان توسيط العاطف بين كلمة
الاستثناء والمستثنى مما لم يعهد ويندفع الاول بما ذكره الرضي من ان الواو
فيها اعتراضية كما في قول الشاعر فانت طلاق والطلاق البتة اذ هي
مع ما بعدها بتقدير جملة مستقلة ويندفع الثاني بما يستنبط من كلام الرضي
ايضا من كون الواو حالية ويؤيده كلمة قد في قول المص وقد داعى
اي راعى

اي راعى الامي فان المعنى ان النطق باسماء الحروف كيفما اتفق مستغرب من
الامي ونوع معجزة له خصوصا حال كونه مراعيا في ذلك النطق ما يعجز عنه
الاديب اي الماهر في الفنون الادبية الاريب اي الفهم العاقل الفائق في فنه
اي فن الادب والمقصود بهذه الاوصاف المبالغة الاكيدة وقد توهم بعض
شراح الكشاف وتبعه بعض ارباب الحواشي ايضا ان اعتراض صاحب التوضيح
انما يندفع بملاحظة قوله سيما وقد داعى ح اي المستغرب ليس مجرد التلفظ بها
بل مع لطايفها التي ذكرت بعد قوله سيما فان تلك اللطايف لا يمكن رعايتها
من الامي الا بوحي قال قدس سره ورده هلا بان صريح كلام المص دال على ان
المستغرب هو النطق باسامي الحروف مطلقا مع الاشتهار بعدم الاقتباس
وايضا المقصود بيان الفائدة في كل فاتحة وتلك الرعاية انما هي في الفواتح
باسرها وايضا لا يفهمها منها الا ماهر في اوصاف الحروف واحوالها بعد
تامل بليغ وربما لم يتفطن بها قبل المص احد من حذاق العلماء المتبحرين
فيما يتعلق بالحروف فضلا عن ان يتفطن بها غيرهم فكيف يكون اول ما يقرع
اسماع المخاطبين بها مستقلا بوجه من الاغراب وتقدمه من دلائل الاعجاز
انتهى انتهى وفي عبارة المص مانع اخر عن هذا الحمل سوى ما ذكر من الوجوه
وهو ان سيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تاكيد له قوله
وهو اي ما يعجز عنه الاديب فالضمير راجع الى ما في قوله ما يعجز عنه والقول
بانه راجع الى مصدر داعى وهو الانسب للايراد وارجاعه الى ما في ما يعجز
مرجوح قول مرجوح لانه يفضي الى ان يكون ما يعجز عنه الاديب امر آخر
وراء الايراد المذكور ويكون ذلك الايراد رعاية ذلك الامر الآخر مع ان الظاهر
ان ما يعجز عنه هو هذا الايراد لا امر اخر يكون هذا الايراد رعايته لا ظنك
في مرية منه فحاصل المعنى ان ما يعجز عنه المهرة هو انه اورد في هذه الفواتح
اربعة عشر اسما اي بعد اسقاط المكررات والا فمجموع الاسامي المذكورة
فيها مع تكرارها ثمانية وسبعون اسما لكن الباقي بعد اسقاط ما تكرر
اربعة عشر اسما وهي الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف و
الهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون يجمعها مستيها
قولك نص حكيم قاطع له سر قوله هي نصف اسامي حروف المعجم اي هذه

الاسماء الاربعة عشر الموردة في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم في القاموس
وحروف المعجم اي الاعجام مصدر كالمدخل اي من شانه ان يعجم انتهى وفي الصحاح
المعجم النقط بالسواد وغيره مثل التاء عليها نقطتان تقول اعجمت الحروف و
عجمتها بالتشديد ولا تقول عجمته مخففا ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة
التي يختص اكثرها بالنقط من بين حروف ساير الامم ومعناه حروف الخط
المعجم كما تقول مسجد الجامع وصلوة الاولى وناس يجعلون المعجم مصدرا بمعنى
الاعجام كالمدخل والمخرج اي من شان هذه الحروف ان يعجم اي ينقط
وقيل حقيقة اعجمت الحروف ازلت عجمته فالمعنى حروف الاعجام اي
ازالة العجمة انتهى ونقل الازهري عن الليث ان الحروف المقطعة سميت
معجمة لانها اعجمية اي لا بيان لها وان كانت اصلا للكلام كلها واما
كتاب معجم فمعناه منقط لتبين عجمته فيكون الهمزة للسلب قوله ان
ان لم يعد الالف اي المدة الساكنة فيها اي في حروف المعجم يعني ان اربعة عشر
اسما ليست نصف اسامي حروف المعجم نصفا مستويا بلا زيادة عليه ولا نقصان
عنه على ما مشى اليه صاحب الكشاف بل كونها نصفها المستوى مشروط
بان لا يعد الالف الساكنة في حروف المعجم حرفا برأسها اما بان لا يعد حرفا
اصلا بناء على انها في الاغلب تكون منقلبة عن الواو والياء او الهمزة او
متولدة من اشباع الفتحة او يعد حرفا لكن لا برأسها بل يدرج مع الهمزة
تحت مدلول الالف بناء على ان اسم الالف يتناولهما معا وانهما
متحدان ذاتا وانما التغاير بينهما باعتبار السكون في الالف والحركة
في الهمزة ولذلك قيل الالف اما ساكنة واما متحركة فاذا لم تعتبر اصلا
او ادرجت مع الهمزة تحت الالف يكون الاسامي ثمانية وعشرين
ونصفها المستوى اربعة عشر بخلاف ما اذا عدت حرفا برأسها
بناء على انها اسم للمدة التي هي وسط جاء مثلا كما هو المتعارف
عند الجمهور فيرتقي عدد الاسامي الى تسع وعشرين اذ المتحركة يكون
خارجة عن العد لعدم اندراجها تحت الالف فيحتاج في عدها الى لفظ
الهمزة كما قال سيبويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا وهي الهمزة و
الالف والهاء وساقها الى اخرها بحسب ترتيبها في المخارج وبهذا البيان
اندفع

اندفع ما توهم انه لا حاجة الى هذا الشرط لان الاسماء الاصلية لحروف المعجم
ثمانية وعشرون لان لفظ الالف مشترك بين المدة والهمزة وهو اسم الهمزة
مستحدث لا اصلي والمذكور في التهجي الالف لا الهمزة فاربعة عشر نصف
تحقيقي على الاطلاق من غير شرط لما عرفت ان هذا مبني على ادراجهما
تحت مدلول الالف وعدم عد المدة حرفا براسها وان كونها تسعا وعشرين
مبني على اعتبارها حرفا براسها بتخصيص اسم الالف بالساكنة فلا بد من
الشرط الذي ذكره المص قوله في تسع وعشرين سورة ظرف مستقر منصوب
المحل على انها حال عن مفعول ورد اي اربعة عشر اسما كاينة في تسع وعشرين
سورة او صفة مصدر محذوف اي ايرادا كائنا في تسع الخ او ظرف لغو متعلق بأورد
بعد ما اعتبر تعلق الظرف الاول اعني قوله في هذه الفواتح به ولا يجوز تعلقه
بنفس اورد والا يلزم تعلق جارين من جنس واحد بفعل واحد ومتوالي غير
جايز وقيل بدل من هذه الفواتح او حال منه او صفة له والفضل للمتقدم
قوله بعددها اي حال كون تسع وعشرين سورة ملتبسة بعدد حروف المعجم
او مساوية له فهو حال مما قبله او هي كاينة بعددها على ان يكون خبر مبتدأ محذوف
قوله اذا عدت فيها اي في حروف المعجم الالف الساكنة وقد سبق بيان كيفية عدتها
منها وارتقاء عددها الى تسع وعشرين بجعلها حرفا برأسها بتخصيص اسم الالف بها
فيكون المتحركة خارجة عنها وهي داخلة في تلك الحروف لا محالة فيكون الجميع
تسعا وعشرين حرفا ولا شك ان ايراد نصف اسامي جميع الحروف باعتبار في
سور عددها عدد جميع الحروف باعتبار اخر غير متصور من الامي فهو ما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وفي ايراد كلمة ان في جانب عدم العد وكلمة اذا
في جانب العد اشارة الى ان المتحقق هو العد وان عدم العد مشكوك غير مقطوع
قوله مشتملة على انصاف انواعها منصوبة على انها حال من اربعة عشر
والانصاف جمع نصف والمراد بها ما هو اعم من التحقيقية والتقريبية كما ستعرف
كلا منهما في محله ان شاء الله تعالى وليس المراد انواع جميعها لانها كثيرة ترتقي
عند البعض الى اربعة واربعين نوعا وبعضهم زاد وبعضهم نقص وللناس
فيما يعقلون مذاهب فالمراد مشاهير انواعها وهي ما ذكره المص هنا فلا يرد
انها مشتملة على تمام بعض انواعها كحروف الغنة وهي الميم والنون الساكنة

والحروف المكررة كالراء غم ان المذكور في الكشاف لفظ الاجناس والمصعد الى
لفظ الانواع وهو الموافق لما ذكر في المفتاح حيث قال في قسم الصرف وسياق
الحديث لايتم الا بعد التنبيه على انواع الحروف التسعة والعشرين وقال
ايضا انها تتنوع الى مجهورة ومهموسة وليس هذا مبنيا على انه لا فرق عند
اهل العربية بين الاجناس والانواع حتى يكون وجه العدول التفنن في العبارة
بل وجهه هو ان هذه الاقسام ليست تحتها الا الجزئيات الحقيقية ولهذا
مثلوا باعيان الحروف وفوقها كليات مترتبة اذ فوقها حروف التهجي ثم مطلق
الحروف ثم مطلق الصوت فهي في هذه السلسلة وقعت اخرها منتهية
الى الاشخاص كالانسان وسلسلة الكليات المترتبة فهي نوع اخير وفوقها
اجناس وتحتها الاشخاص ويجب ان يعلم ايضا ان تقسيم حروف التهجي الى
هذه الاقسام ليس تقسيما واحدا حقيقيا الى اقسام متباينة كتقسيم
العنصر الى الاربعة اذ لا تباين بين الشديدة والرخوة مثلا وبين
المجهورة والمهموسة بل هناك تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة الى
اقسام متخالفة متداخلة غير متباينة متمايزة بالاعتبارات والحيثيات
على ما هو شان التقسيمات الاعتبارية قوله فذكر من المهموسة شروع
في تفصيل ما اجمل من انها مشتملة على انصاف انواع حروف المعجم يعني
انها تتنوع باعتبار ضعف الاعتماد على المخرج وقوته الى مهموسة و
مجهورة فذكر من المهموسة كذا ومن المجهورة كذا وقدم المهموسة لان
المذكور نصفها التحقيق بخلاف المجهورة على ما يجيء بيانه قوله وهي
اي المهموسة وفي بعض النسخ وهو فتذكير الضمير باعتبار الخبر واشتقاقها من
الهمس وهو في اللغة الصوت الضعيف الخفي قال تعالى فلا تسمع
الا همسا وعرفها علماء الاشتقاق بوجوه اظهرها ما ذكره المص بقوله
وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه وتوضيح المقام ان للانسان نفسا
ضروريا ممتدا من قبل الطبيعة دون تعلق اختياري وذلك النفس
هواء خارج من الجوف مارا بمضايق الحلقوم ووسط اللسان وحافتيها
فيها الى فضاء الفم والصوت كيفية عارضة لهذا النفس والحروف
كيفيات عارضة للصوت يصيرها قطعا مختلفة بالات متعددة

من الات

لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة فالنفس الضروري مطية للصوت
ومركب للحروف والمخارج عبارة عن مواضع خروج النفس والمراد
بالاعتماد عليها ممانعتها ومصادمتها للنفس الخارج ولهذه الممانعة مراتب
متفاوتة قوة وضعفا فان ضعفت بحيث لا يظهر اثرها وقعا اصلا فهناك
لا يتكيف شيء منه بكيفية الصوت والحرف فيصير نفسا ساذجا وان قويت
لكن لا الى حد يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف بل بعضه فهو الهمس
وان قويت واشتدت حتى تكيف كله بتلك الكيفية فهو الجهر فلما قال بعض من
ان الجهر اشباع الاعتماد في مخرج الحرف ومنع النفس عن ان يجري معه والهمس
بخلافه وكذا ما قيل الجهر انحصار النفس في مخرج الحرف والهمس جريه فذلك
مرجع الكل الى ما ذكره المص من ضعف الاعتماد على المخرج وقوته قالوا والذي
يعرف به تباينهما انك اذا كررت القاف فقلت ققق وجدت النفس الخارج
كله متكيفا بكيفية الصوت محصورا لا تحس معها بشيء واذا قلت ككك وجدت
بعض النفس باقيا بلا صوت قال في المفصل نردد والكاف فتجد النفس مقاودا
لها وساوقا لصوتها قوله ويجمعها اي المهموسة ستشحثك خصفه
اي هذا القول والهاء في خصفه للوقف وهي اسم امراة والشحث الالحاح
في المسئلة ومنه يقال للمكدي شحاذ ونقل عن الزمخشري في الحواشي معناه
ستكدي عليك هذه المراة اقول المراد منه ومن غيره ههنا مجرد الحروف
المجموعة في هذا القول من غير قصد الى معناه ولو ركبت هذه الحروف
مثلا بغير هذا الترتيب لحصل المقصود ايضا قال في القاموس والحروف المهموسة
حثه شخص فسكت قوله نصفها منصوب على انه مفعول ذكر والمراد
النصف التحقيقي لان تلك الحروف عشرة والمذكور في الفوائح خمسة ذكرها المص
بقوله الحاء والهاء والصاد والسين والكاف فهي منصوبة على انها بدل
من قوله نصفها او مرفوعة على انها خبر لمحذوف اي وهو الحاء الى اخره
فالخمسة المتروكة هي التاء والشين والثاء والخاء والفاء وتخصيص
تلك الخمسة بالذكر لكونها حروفا نورانية قوله ومن البواقي عطف
على قوله من المهموسة اي وذكر من البواقي وهي الحروف التي بقيت من
تلك العشرة المهموسة مجهورة ولم يعرف المجهورة بما يقوي الاعتماد

كلها مجموعة حنجرة وعضو...
عضلة ... عصب ... ...
... العضلات ...

حقو

المكدي م

قوله مقاودا له اي مقاودا ومجاريا للكاف
ومساوقا اي مماثلا لصوتها اي لصوت
الكاف وحاصله وتجد النفس لا يخالف
الكاف بل يساعدها ويماثل لصوتها
مسـ

المكدي بتشديد الدال
الذي يسئل الناس
بالالحاح مسـ

وقوله المجهورة صفة للبواقي اشارة الى انه لا واسطة بين المهموسة و
المجهورة كما بين الشديدة والرخوة بل ما عدا المهموسة مجهورة ولم
يعرف المجهورة بما يقوى الاعتماد على مخرجه اعتمادا على ما يفهم من
تعريف ما يقابله بما يقابله وقوله نصفها منصوب ايضا بذكر المذكور
الملحوظ في المعطوف وقوله ويجمعه اى هذا النصف لن يقطع امر
على صيغة المجهول اى هذا القول لان الحروف المجموعة فيه تسعة وهى
نصف ثمانية عشر الباقية بعد اخراج العشرة المهموسة من جميع الحروف
الثمانية والعشرين فهذا النصف ايضا تحقيقي لكن هذا اذا لم يعد
الالف حرفا برأسها واما اذا عد فهى نصف تقريبي لان الباقي بعد العشرة
ح تسعة عشر ولا نصف لها صحيحا واعلم ان المص ذكر في المجهورة
قولا يجمع نصفها المذكور في الفوائح ولم يذكر قولا يجمع مجموعها وفى
المهموسة عكس الامر فذكر قولا يجمع جميعها ولم يذكر نصفها المذكور فى
الفوائح قولا يجمعه بل عدها باساميها فكانه بنى الامر على الشهرة لا
على العدم لوجود قول جامع لجميع حروف المجهورة ايضا وهو ظل قو
ربض اذ غزا جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتهار ستشحثك خصفه القو
موضع وربض بالتحريك الماوى قوله ومن الشديدة الثمانية المجموعة
فى اجدت طبقك اى وذكر من الحروف الشديدة التى عددها ثمانية يجمعها
قولك اجدت طبقك على صيغة الخطاب من الاجادة وطبقك بفتح البا
ونصب القاف ومعناه جعلت طبقك جيدا واعلم انهم قسموا حروف
الهجا قسمة متأنفة الى ثلثة اقسام شديدة ورخوة وما بينهما وجعل
بعضهم هذه القسمة ثنائية والمص اختارها لنقل الاقسام وليسهل
الضبط ولم يذكر لها تعريفا لعدم اختلافهم فى تعريفها مع ان المقص
ههنا تعيين انواع الحروف باعيانها واعدادها ليتميز المذكور من كل
منها فى الفوائح عما ليس بمذكور كيفا وكما واما تعريف المهموسة
فقد عرفت انهم ذكروا الحدود والمص نبه بالتعريف المذكور على انه
اظهرها واكتفى هناك بالتعيين التعريفي عن التعيين العددى وههنا
عينها بالعدد لان المطلوب هو هذا التعيين كما عرفت قال الشيخ
الرضي

نطقت به

الرضي فى شرح الشافية يعنى بالشديدة ما اذا نطقت به لم يجر الصوت
وبالرخوة ما يجرى الصوت عند النطق به ثم قال والفرق بين
الشديدة والمجهورة ان الشديدة ما لا يجرى الصوت عند النطق بها بل
انك تسمع به فى آن ثم ينقطع والمجهورة لا اعتبار فيها بعدم جرى الصوت
~~بل الاعتبار فيها بعدم جرى الصوت~~ بل الاعتبار فيها بعدم جرى النفس
عند الصوت بها وقال واذا اشبعت الاعتماد وجرى الصوت كما فى
الضاد والظاء والزاء والعين والغين والياء فهى مجهورة رخوة وان
اشبعته ولم يجر الصوت كالقاف والجيم والطاء والدال فهى مجهورة شديدة
انتهى فعلم ان مناط الشدة والرخاوة على اعتبار جرى الصوت وعدمه
لا على اعتبار جريان النفس وعدمه كما فى المجهورة والمهموسة فسقط ما
توهم ان انحصار جرى الصوت فى مخرجه انما هو يمنع جريان النفس مع
النطق بالحرف وهو ناش من قوة اعتماد الحرف على مخرجه فلا معنى لذكر
بعض الحروف المهموسة كالكاف وبعض حروف المجهورة كالقاف والطاء فى
الحروف الشديدة قوله اربعة بالنصب مفعول ذكر المقدر يجمعها اى
يجمع هذه الاربعة اقطك اى حروف هذا القول ولم يقل نصفها يجمعه كذا كما
قال فى الاولين بل صرح بالعدد ليناسب اصله الذى صرح بعدده اعنى كونه
ثمانية والاقط مثلثة طعام يتخذ من اللبن والكاف للخطاب قوله ومن البواقى
اى وذكر من الحروف الباقية بعد الثمانية الشديدة وهى عشرون حرفا الرخوة
بالجر صفة للبواقى عشرة وهى نصفها تحقيقا ان لم يعد الالف حرفا برأسها بل
خص بالهمزة ليختص بالشديدة وانما لم يكتف بقوله من الرخوة كما فى الكافية
بل قيده بالبواقى تنبيها على اختياره القسمة الثنائية لا القسمة الثلاثية اى
الرخوة والشديدة وما بينهما كما عرفت وصاحب الكشاف اختار القسمة الثلاثية
نص عليها فى المفصل وكان المناسب تقديم الرخوة على الشديدة على محاذاة
تقديم المهموسة على المجهورة لمزيد مناسبة بين المهموسة والرخوة
الا انه نظر الى قلة المعدودات وكثرة البواقى فيها قوله يجمعها صفة عشرة
وضمير المفعول راجع اليها اى يجمع تلك العشرة وفاعل يجمع قوله حمس على نصره
اى حروف هذا القول فى القاموس حمس كفرح اشتد وصلب فى الدين والقتال

انتهى فكان معنى هذا القول قال على نصره ومما يليق ان ينبه عليه فى هذا المقام
انه يمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة كما سبق
فى ققق بخلاف المهموسة فانها يكفى فيها التكرر ولو بدون حركة واما الشديدة
والرخوة فالمعتبر فى امتحانهما اسكان الحروف قال فى المفصل ويعرف تباينهما
بان تقف على الجيم والشين فتقول الحج والطش فانك تجد صوت الجيم راكدا
محصورا لا تقدر على مده وصوت الشين جاريا تمده ان شئت قال الرضى
وانما كررت الحروف فى امتحان المجهورة لانك لو نطقت بواحد منها غير
مكرر فعقيب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فتظن ان النطق انما خرج
مع المجهورة لا بعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج مع تلك
الحروف المتكررة نفس عرفت ان النطق بالحروف هو الحبس للنفس وانما
حركت الحرف لان التكرير بدون الحركة محال واما المهموسة فانك اذا كررتها
مع اشباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس
النفس فيخرج النفس ويجرى كما يجرى الصوت بها نحو ككك وانما اعتبر
فى امتحان الشديدة والرخوة اسكان الحروف لانك لو حركتها والحركات
ابعاض الواو والياء والالف وفيها رخاوة ما جرت الحركات لشدة اتصالها
بالحروف الحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم تتبين شدتها انتهى
قوله ومن المطبقة اى وذكر من الحروف المطبقة بفتح الباء وهى حروف ينطبق
معها الحنك الاعلى على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق
على اللسان فتكون الحروف التى تخرج من بينهما مطبقا عليها فالحرف مطبق
عليه فهو من قبيل الحذف والايصال كالمشترك فيه ولم يعرفها المص
بما ذكره القوم لاتفاقهم فى تعريفها ولما لم يكن لها قول جامع ذكرها
باسمائها فقال التى هى الصاد والطاء والضاد والظاء اى اربعة هى
المهملتان والمعجمتان وقوله نصفها اى ذكر من هذه الحروف الاربعة
المطبقة نصفها اعنى المهملتين الصاد والطاء قوله ومن البواقى المنفتحة
اى وذكر من الحروف الباقية التى تسمى بالحروف المنفتحة لانها ينفتح ما بين
اللسان والحنك عند النطق بها فهى مقابلة للمطبقة ومخالفة لها فى النطق بها
انطباقا وانفتاحا فقوله نصفها مفعول ذكر المقدر فيكون المذكور اثنى عشر

اثنى عشر وهى الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين
والسين والحاء والقاف والنون قوله ومن القلقلة اى وذكر من
حروف القلقلة ويسمى حروف القلقلة ايضا وهى من قلقله اذا حركه
فسميت بها لعدم ظهور سكونها ما لم يتحرك ونقل عن ابن الحاجب
انها سميت بها لشدة صوتها من القلقلة التى هى صوت الاشياء اليابسة
والاول هو الموافق لما فى القاموس من ان القلقل والقلاقل بضمهما
المعوان السريع التقلقل اى التحرك انتهى قوله وهى حروف تضطرب
عند خروجها وعرفها القوم بانها حروف يصحبها ضغط اللسان فى مخرجها
عند الوقف مع شدة الصوت المتصعد من الصدر ولما كان هذا الضغط
التام يمنع خروج ذلك الصوت حتى اذا اريد بيانها للمخاطب احتيج الى
قلقلة اللسان وتحريكه عن موضعه حتى يخرج صوتها فيسمع عدل المص
عن تعريفهم واشار الى ان الاحسن فى تعريفه هو ما ذكره وان ما ذكروه
من الضغط لا يكفى ما لم ينضم اليه تحريك اللسان والاضطراب عند
اخراجها من مخرجها كيف وهذه الحروف جامعة بين وصفى الشدة والجهر لكونها
مجهورة شديدة فالجهر مانع للنفس عن جريانه والشدة مانعة للصوت
عن جريانه فلولا الاضطراب والتحرك لم يتبين عند المخاطب مع ان
الاضطراب يناسب معناها اللغوى الذى هو الحركة بخلاف الضغطة
فانها لا تناسبه قوله ويجمعها اى يجمع حروف القلقلة المعرفة بما ذكر قطبج
هو بفتح الطاء المهملة وكسر الباء الموحدة والجيم فى القاموس وحروف القلقلة
قطب جد وهذا اخصر واوضح مما ذكره المص وهو المذكور فى الشاطبى
وساير كتب القراءة ايضا وبالجملة حروف القلقلة الحروف الخمسة المجموعة
فى القول المذكور وطبج على وزن فرح من الطبج وهو الضرب على الشئ
الاجوف كالطبل والراس واستحكام الحماقة وقوله نصفها الاقل اشارة
الى ان المذكور منها النصف التقريبى الاقل الذى هو الطاء والقاف اذ لا يتصور
فى الخمسة النصف التحقيقى وقوله لقلتها تعليل لذكر النصف الاقل مع تحقق
النصف التقريبى فى النصف الاكثر ايضا يعنى انما اختار النصف الاقل
لقلة هذه الحروف فى نفسها فيناسبها ترجيح جانب القلة والحروف المطبقة

٧... حرفا لان الحروف الباقية بعد اخراج الاربعة المطبقة من جميع الحروف اربع وعشرون ونصفها اثنى عشر

المعوان الحسن المعونة او كثيرها قاموس منه

وان كانت اقل منها لكن لها نصف تحقيقي ويؤيد هذا ان الحروف الباقية
بعد اخراج حم لما كثرت اختير نصفها الاكثر لانها ثلثة وعشرون
والمذكور منها اثنى عشر وهو نصفها الاكثر فرجح على النصف الاقل لمناسبة
الكثرة وانما لم يذكر المص ههنا البواقي لعدم تسميتهم اياها باسم خاص
كسائر البواقي قوله ومن اللينين الياء اى وذكر من الحرفين اللينين
وهما اليا والواو الياء فقط وانما سميتا باللين لخروجهما في لين
بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما وهو يوجب انتشار الصوت وانما خص
اليا منهما بالذكر لانها اى اليا اقل ثقلا من الواو وبعد اشتراكهما في اصل الثقل
ولم يعتبر الالف الساكنة مع انهم عدوها حروف اللين ايضا حتى قال
في المفصل للينة حروف اللين بصيغة الجمع لكونها في الاغلب منقلبة
عن الواو واليا قوله ومن المستعلية اى وذكر من الحروف المسماة المستعلية
مستعلية ولما كان تعريفهم اياها بما يرتفع بسببها اللسان الى الحنك
يوهم اتحادها مع المطبقة وعدم الفرق بينهما مع انها اعم من المطبقة
لانها هي الاربعة المطبقة مع ثلثة اخرى كما سنذكرها احتاجوا الى
بيان الفرق بينهما بان المعتبر فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الحنك سواء
وصل الحد انطباق الحنك عليها او لا يصل الى ذلك الحد كما في الثلثة
الزائدة على الاربعة المطبقة من تلك السبعة فالمص عدل عن تعريفهم
ونبه على ان الاولى في تعريفها ان يقال وهي الحروف التي يتصعد
الصوت بها في الحنك الاعلى اى يستعلي الصوت عند النطق بها ويخرج
من جهة الحنك الاعلى سواء ارتفع اللسان واستعلى الى حد انطباق الحنك
الاعلى على سطحه او لم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى اقصاه الى
الحنك بلا انطباق ثم عين عددها وذكرها باسمائها الزيادة تعيينها وتمييزها
فقال مصرحا بعددها وهي سبعة ثم ذكرها باساميها فقال مبينا لتلك
السبعة القاف والصاد والطا المهملتان والخاء والغين المعجمتان والضاد والظا
الظا المنقوطتان فالاربعة منها مطبقة والثلثة من المنفتحة قوله نصفها الا
الاقل بالنصب مفعول ذكر المقدر اى ذكر منها النصف التقريبي الاقل
وهو الصاد والطا والقاف اذ ليس للسبعة نصف صحيح فوجه اختيار المص
الاقل

الاقل هو المناسبة في القلة لانها قليلة بالنسبة الى البواقي المنخفضة
والمذكور في بعض النسخ نصفها الاكثر وهو سهو من الناسخ لعدم مطا(بقته)
للواقع ومن لم يتنبه لهذا قال كان ينبغي ان يقول في المنخفضة نصفها الاقل
قوله ومن البواقي المنخفضة اى وذكر من الحروف الباقية بعد اخراج
السبعة من جميع الحروف المسماة تلك الباقية بالحروف المنخفضة لانخفاض
اللسان وتسفله عن الحنك الاعلى عند التلفظ بها فقوله نصفها مفعول
ذكر المقدر على ما مر غير مرة والمراد النصف الاكثر اذ البواقي بعد اخراج السبعة
احد وعشرون ولا نصف لها صحيحا والمذكور هو احد عشر وهو اكثرها
فاختار الاكثر لكثرتها ولما احتمل ان يكون النصف المذكور نصفا تحقيقيا
بان يعد الالف حرفا برأسها حتى يكون البواقي اثنى وعشرين فيكون احد
عشر نصفا صحيحا لها اطلق النصف ولم يقيده بالاكثر قوله ومن حروف
البدل اى وذكر من حروف البدل قال ابن الحاجب في الايضاح انما نعني
بحروف البدل الا المبدل منه بدليل ان العين تبدل منها والثاء تبدل
منها وليست معدودة من حروف الابدال بالاتفاق ثم قال فاذا كان
كذلك فعد السين من حروف البدل خطأ لانها لا تبدل قوله
وهي اى حروف البدل احد عشر ولما كان ما ذكره صاحب المفصل
في بيان حروف البدل لا تخلو عن خلل واضطراب حيث قال اولا حروف
حروف الزيادة والطا والدال والجيم فيكون ثلثة عشر لان حروف
الزيادة عشرة وقال ثانيا ويجمعها قولك استنجده يوم صال زط
وحروفها خمسة عشر فينافي ما ذكره اولا وكانه لهذا زيد في بعض نسخ
المفصل على الثلث المذكورة الصاد والزاي واشار ثالثا الى انها
اربعة عشر حيث اورد في التفصيل اربعة عشر حرفا غير السين احال
المص كونها احد عشر على رئيس النحاة فقال على ما ذكره سيبويه واختاره
ابن جني بتشديد النون وسكون اليا قوله ويجمعها اى يجمع حروف البدل
الماخوذة على ما ذكره سيبويه اجد طويت منها اى هذا القول فان
مجموع حروف هذا القول احد عشر فان منها انها واجد فعل المضارع المتكلم
من الوجدان وطويت بالخطاب بمعنى اعرضت يقال طوى الكشح عنه اى

بقية

... لا الحروف المبدل لم

فصلا لاربعة عشر

اى اعرض وضمير منها يرجع الى الحبيبة والمعنى اجد انك طويت الكشح و
اعرضت عن المحبوبة ولتنور ذلك مثلا لكل واحد من هذه الحروف مما ذكره
القوم فالهمزة تبدل من حروف اللين نحو حمراء وقائل وبايع والجيم تبدل
من اليا المشددة فى الوقف نحو ابو علج فى ابو علي ومن غير المشددة كما فى قوله
لاهم ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاحج ياتيك بج اى ان كنت قبلت
حجتى فلا يزال حمارى ياتى لزيارة بيتك بى والدال تبدل من التا نحو اجدمعوا
فى اجتمعوا والطا تبدل من التا نحو اصطبر فى اصتبر من الصبر والواو تبدل
من اختيها ومن الهمزة نحو ضويرب فى تصغير ضارب وطوبى فى طيبى وجونة
فى جونة واليا تبدل من اختيها ومن الهمزة ومن احدحرفى التضعيف نحو مفتيح
فى مفتاح وميزان فى موزان وذيب فى ذئب وامليت فى امللت والتاء
تبدل من اليا والواو نحو ~~اتعد فى ايتعد~~ وتجاه فى وجاه والميم تبدل من اللام
كما فى قوله عليه السلام ليس من امبر امصيام فى امسفر ومن النون نحو عمبر
فى عنبر والنون تبدل من الواو واللام نحو صنعانى فى صنعاوى ولعن
فى لعل والها تبدل من الهمزة والالف واليا نحو هرقت فى ارقت وحيهله
فى حيهلا وهذه امة الله اى هذى والالف تبدل من اختيها ومن الهمزة نحو
قال وباع وسال وتمام تفصيل بحث الابدال فى المفصل والشافية فليطالع
ثمة قوله الستة منصوب على انه مفعول ذكر المقدر ولما لم يكن لاحد عشر نصفا
صحيحا ذكرت الستة التى هى النصف الاكثر وللاشارة الى ان وجه اختياره
على النصف الاقل شيوعها وشهرتها وصف الستة بقوله الشايعة المشهورة
ومعنى شيوعها انها لا اخلاف فى كونها من حروف البدل ومعنى شهرتها
ان جعلها بدلا من غيرها اكثر فى الاستعمال قوله التى يجمعها انطميت
اى يجمع هذه الستة هذا القول قيل هما جبلان قوله وزاد بعضهم
سبعة اخرى اى زاد البعض فى حروف البدل على احد عشر سبعة
احرف اخرى حتى بلغت ثمانية عشر حرفا قوله وهى اللام اى تلك السبعة
هى اللام مع ما عطف عليه من الستة الباقية فان ملاحظة العطف فى مثله
مقدم على الربط قوله فى اصيلال فان اصله اصيلان تصغير اصلان
بضم الهمزة جمع اصيل كبعران فى جمع بعير فابدل اللام من النون لقرب المخرج
والاصيل

والاصيل هو ما بين العصر الى المغرب قوله والصاد والزاء باهمال الاول
واعجام الثانى فى صراط وزراط فانهما فيهما مبدلتان من السين لان
اصلهما سراط كما مر فى الفاتحة قوله والفاء فى اجداف فان اصلها اجداث
بالثاء المثلثة جمع جدث وهو القبر فابدلت الفاء من الثاء وفى بعض النسخ
فى جدف بصيغة المفرد قوله والعين فى اعن بكسر العين وتشديد النون اصله
ان فابدلت العين من الهمزة ويجوز فتح العين وتخفيف النون بمعنى ان وبنو تميم
يجعلون الهمزة عينا ويقال له عنعنة تميم قوله والثاء فى ثروغ الدلو فان اصل
ثروغ فروغ جمع فرغ وهو مخرج الماء من الدلو من بين العراقى فابدلت الثاء
من الفاء فصار فروغ قوله والباء فى با اسمك فانها مبدلة من الميم اذ اصله ما اسمك
وقوله حتى صارت ثمانية عشر غاية لقوله زاد ومتعلقة به اى انتقلت حروف
البدل بزيادة السبعة فيها الى ان انتهت الى ثمانية عشر قوله وقد ذكر منها
اى من ثمانية عشر تسعة اى نصفها التحقيقى وقوله الستة المذكورة اعنى
حروف انطميت بالرفع مع ما عطف عليه من لهو واللام والصاد والعين
خبر مبتدأ محذوف اى التسعة التى ذكرت هى هذه الستة مع هذه الثلثة ويجوز
نصبها على ان يكون بدلا من تسعة قوله ومما يدغم فى مثله ولا يدغم فى المقارب
اى وذكر من الحروف التى تدغم فى مثلها اى نفسها باعتبار التغاير الشخصى والكمى
فى حروف يقاربها اما فى المخرج او فى صفة تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة
والجهر والهمس والاطباق والاستعلاء قوله الهمزة وهى بملاحظة عطف
ما بعدها بدل من خمسة عشر او خبر محذوف اى هى مجموع الهمزة مع ما عطف
عليها والمراد بالهمزة الالف المتحركة المسماة بالهمزة وانما لم يقل الالف ليشمل
الساكنة ايضا لان الالف الساكنة لا يدغم لا فى مثلها ولا فى مقاربها ولا يكون
مدغما فيها ايضا صرح به فى المفصل واما الهمزة فاذا اجتمعت ثنتان
منها فى كلمة واحدة فالمختار عندهم ان تحذف احديهما او تخفف لان حذف
احديهما او تخفيفها اخف من الادغام الا فى باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين
فانه باب قياسى حوفظ عليه مع وجود المدة بعدها فكانت مستهلة لامرهما
ولذا قال فى المفصل فالهمزة لا تدغم فى مثلها الا فى نحو قولك سأل ورأس
فيمن يرى تحقيق الهمزتين اى بقاءهما من غير حذف احديهما او تخفيفها

العراقى جمع عرقة والعرقتان الخشبتان اللتان يعترضان على الدلو على وجه التقاطع كالصليب

وهى اى تلك الحروف خمسة عشر حرفا وقوله م

تخفيف الهمزة يجمع الابدال والحذف وبين بين اى بينها وبين حرف حركتها وقيل او حرف حركة ما قبلها شافيه

فروغ

أتسرفي ايتسرم

فعلم ان ادغام الهمزة في مثلها فرع تحقيق الهمزتين ومع ذلك منحصر في باب فعّال
قوله والهاء فانها ايضا يدغم في مثلها نحو اجبه هلالا اي اضرب جبهته من جبهه
اذا ضرب جبهته احد ومنعه عن امره والعين اي المهملة فانها تدغم في مثلها كقولك
ارفع عليّا والصاد والطاء اي المهملتان فانهما تدغمان في مثلهما نحو قص يقص
واط ياطّ والميم فانها لا تدغم الا في مثلها نحو قوله تعالى فتلقى آدم من ربه والياء
نحو حيّ وعيّ في الادغام في مثلها والخاء والغين اي المعجمتان فان كل واحدة
منهما يدغم في مثلها كقوله لا تمسخ خلقك وكقراءة ابي عمرو ومن يبتغ غير الاسلام
دينا والضاد والظاء اي المنقوطتان اما الضاد فلا تدغم الا في مثلها صرح
في المفصل كقولك اقبض ضعفها واما الظاء المدغم في مثلها نحو احفظ ظالما
والفاء وهي ايضا لا يدغم الا في مثلها على ما في المفصل كقوله تعالى وما اختلف
فيه والشين والزاء اي المعجمتان اما الشين فهي ايضا لا يدغم الا في مثلها نحو
انمش شيئا واما الزاء نحو عزّ بزّ والواو فانها لا تدغم الا في مثلها نحو عدو وقيل
ويدغم في الياء ايضا نحو مرمى ففيه انه قلبت اولا ياء ثم ادغمت الياء في الياء
واعلم ان المدعى ههنا مركب من اثبات وسلب وهي ان هذه الحروف الخمسة عشر
تدغم في مثلها ولا تدغم فيما يقاربها والجزء الاثباتي ظاهر لا خفاء فيه وقد
ذكرت امثلته ايضا وانما الشأن في اثبات الجزء السلبي فان الذي لا يدغم فيما يقاربه
هو الهمزة وحروف ضوى مشفر وحواء وما عدا هذه الحروف كما تدغم في مثلها
تدغم في المقارب ايضا على ما صرح به في المفصل اما الهاء فيدغم في الحاء كقولك
في اجبه حاتما اجبحّاتما واما العين فيدغم في الحاء اي ارفع حاتما واما الطاء والظاء
فهي داخلة في الستة التي قال في المفصل انها تدغم بعضها في بعض وفي الصاد
والزاي والسين وهي الطاء والدال والتاء والظاء والذال والثاء واما الخاء
والغين فيدغم كل واحدة منهما في اختها ايضا نحو ادمغ خلفا واسلخ غنمك
واما الصاد المهملة والزاء المعجمة فلما قال في المفصل ان الصاد والزاء
والسين تدغم بعضها في بعض فان قلت قد صرح في المفصل والشافية
بانه متى قصد ادغام حرف في مقاربه فلا بد من قلبه الى لفظه ليصير مثلا له
لان محاولة ادغامه فيه كما هو محال فالادغام في المقارب في الصور
المذكورة ادغام في مثلها حقيقة فيصدق ان هذه الحروف يدغم في مثلها
ولا يدغم

ولا يدغم في المقارب قلت نعم ينحصر الادغام في ان يكون في المثل ولا يوجد في المقارب
فلا يستقيم ما يجيء من قول المصنف ومما يدغم فيهما الخ الا ان يقال المراد ما يدغم
في مثلها ولا يدغم في مقاربها في كلمة واحدة والادغام في الصور المذكورة لم يقع
في كلمة واحدة لكن يخدشه ان اكثر الامثلة الموردة في المفصل لبيان الادغام
في مثلها انما وقع الادغام فيها في كلمتين كما لا يخفى وكذلك امثلة المدغم فيهما
الواقعة فيه انما هي في كلمتين لا في كلمة واحدة كما ستعرفه قوله نصفها الاقل
مفعول ذكر المقدر ولما لم يكن لخمسة عشر نصفا صحيحا لزم ان يكون المذكور اما
النصف الاقل او الاكثر لكن اختير النصف الاقل وهو السبعة المذكورة اولا اعني
الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء وسيجيء وجه اختيار الاقل
ههنا والاكثر فيما يقابله قوله ومما يدغم فيهما اي وذكر من الحروف التي يدغم
في مثلها وفي مقاربها وهي الثلثة عشر الباقية بعد اخراج خمسة عشر من ثمانية و
عشرين نصفها الاكثر وهو سبعة فصّلها بقوله الحاء فانها تدغم في مثلها
وفي الهاء والعين ايضا نحو اذبح حملا وقوله تعالى لا ابرح حتى ابلغ واذبحا ذه
في اذبح هذه واذ بحتودا في اذبح عتودا والقاف والكاف فان كل واحدة منهما
يدغم في مثلها ويدغم احديهما في الاخرى ايضا لقرب مخرجهما كقوله تعالى
فلما افاق قال وقوله تعالى كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا في ادغامهما
في مثلهما واما ادغام كل منهما في الاخر فكقوله خلق كل دابة وقوله تعالى حتى اذا
خرجوا من عندك قالوا والراء اي المهملة فانها تدغم في مثلها كقوله تعالى
واذكر ربك واما انه تدغم في مقاربها ايضا فيخالف لما في المفصل حيث
قال فيه والراء لا يدغم الا في مثلها لانها من حروف ضوى مشفر فانها لا تدغم
في مقاربها ولا يجوز ان يحمل هذا المعجمة وما عد في خمسة عشر مهملة لان المعجمة
ليست مذكورة في الفوائح ولانه يلزم ح ان يكون المذكور من خمسة عشر نصفها
الاكثر والسين فانها تدغم في مثلها نحو مس سقر وفيما يقاربها من الزاي
والصاد على ما نقل من المفصل واللام فانها تدغم في حروف مثلها نحو الكّ
وفي الراء ايضا نحو هل رايت وبل ران والنون فانها تدغم في مثلها نحو قم من
نومك وكذا تدغم في حروف يرملون فبقيت من هذه الثلثة عشر بعد اخراج
هذه الحروف السبعة ستة احرف وهي الباء والتاء والثاء والجيم والدال والذال

فان كلا منهما تدغم فى مثلها وفيما يقاربها اما ادغام البا فى مثلها نحو لذهب
بسمعهم فى قراءة ابى عمرو ويدغم فى الفاء والميم ايضا لقرب المخرج نحو اذهب
فمن تبعك ويابنى اركب معنا واما التاء والثاء فيدغم كل منهما فى مثلها
وفى اختها فالتاء نحو كانت تاتيهم رسلهم واما الثاء نحو امكث ثاويا
فى البلدة واما ادغام كل منهما فى الاخرى فلما عرفت ان صاحب المفصل عدهما
من الستة التى تدغم بعضها فى بعض وفى الصاد والزاى والسين نحو اثار
واثاروا اما الجيم فتدغم فى مثلها نحو اخرج جابرا وفى الشين نحو اخرج شيئا
قال عز من قائل اخرج شطأه واما الدال والذال ففى مثلهما نحو مددتم
ويدغم كل منهما فى الاخر لانهما من الستة المذكورة ولما فى الادغام من الخفة
والفصاحة تعليل لاختيار النصف الاقل فيما يدغم فى مثله ولا يدغم فى مقاربه
ولاختيار النصف الاكثر فيما يدغم فيهما وتوضيحه ان مطلق الادغام يتضمن
فائدتين معتبرتين فى البلاغة الخفة والفصاحة اما تضمنه الخفة فلان حقيقة
الادغام اخراج الحرفين من مخرج واحد دفعة واحدة باعتماد قوى على
مخرجه ومن البين ان اخراج حرفين من مخرج واحد دفعة اخف من
من اخراج حرفين من مخرج مرتين لما فى الرجوع الى المخرج بعد الانتقال عنه من كلفة
شديدة على اللسان واما تضمنه الفصاحة فلانه اعتبر فى فصاحة المفرد خلوصه
عن مخالفة القياس اللغوى والادغام لكونه واردا على القياس يتضمن الخلوص
عن المخالفة بهذا الوجه ولما كانت الحروف التى تدغم فى المثل والمقارب اكثر
فائدة باعتبار كثرة المواد من الحروف التى لا تدغم الا فى مثلها ناسب ان يذكر
الاكثر مما فائدته اكثر والاقل مما فائدته اقل قوله ومن الاربعة اى
وذكر من الحروف الاربعة التى لا تدغم فيما يقاربها وان جاز ان تدغم فى مثلها ويدغم
فيها مقاربها وهى اى تلك الاربعة الميم والراء اى المهملة والشين اى المعجمة
والفاء اما ان هذه الاربعة لا تدغم فيما يقاربها فلانها حروف مشفر من ضوى
مشفر وقد عرفت انها لا تدغم فيما يقاربها على ما صرحوا به وعد المص الراء
المهملة مما يدغم فيها وقد عرفت ما فيه واما انها يدغم فيها مقاربها فلان الميم
والراء من حروف يرملون وقد صرحوا ان النون يدغم فيها واما الشين
فلانها تدغم فيها مقاربها التى هى الجيم كقوله تعالى اخرج شطأه واما الفاء
فيدغم

فيدغم فيها الباء كقوله تعالى وان تعجب فعجب قولهم الاية اقول وان تعجب فعجب
قول من قال الراء والشين هما المعجمتان وهو الاصح وقال المراد من النصف
فى قوله نصفها النصف الاقل وهو الميم فنقول يا مولانا الوضع اطلاق النصف
على واحد من اشياء متعددة لصح ان يقال الميم مثلا نصف حروف الثمانية و
العشرين فالاصح ما قلنا وان المراد هو النصف الصحيح وهو الميم والراء
ويؤيده عدم تقييد النصف واطلاقه وبما قررنا ظهر اندفاع ما قيل
انه يرد على قوله ومن الاربعة ان الراء والشين ان قرئا معجمتين
لا يصح ان المذكور فى الفواتح نصفها بل الميم فقط وان قرئا مهملتين
او احدهما ناقض ما سبق من عد المهملتين فيما يدغم فى المقارب انتهى
لانا اخترنا الثالث واما حديث التناقض وان المص عدهما فيما يدغم فى المقارب
فقد عرفت ان المص خالف فى الراء ما تقرر عندهم من عدم ادغام حروف
ضوى مشفر فيما يقاربها من غير تقييد بكونها فى كلمة واحدة او كلمتين والانصاف
ان كلام المص فى هذا الفصل اعنى فصل الادغام بانواعه الثلثة لا يخلو عن مخالفة
لما تقرر عندهم ولما صرحوا بخلافه ولقد احسن صاحب الكشاف حيث لم يورد
هذا الفصل كيف ولو اورده على نحو ما اورد المص لناقض ما فصله فى المفصل
قوله ولما كانت الحروف الذلقية واعلم انهم قسموا الحروف قسمة مستانفة
ايضا الى ذلقية ومصمتة وعرف صاحب الكشاف الذلقية فى المفصل بالحروف
التى يعتمد بها على ذلق اللسان وهو طرفه بعد ما قال وحروف الذلاقة ما فى
قولك مر بنفل والمصمتة ما عداها ثم قال فيه والراء واللام والنون ذولقية
لان مبدأها ذولق اللسان ~~والواو~~ والفاء والباء والميم شفوية او شفهية فاعترض
عليه ابن الحاجب بما حاصله انه غير مستقيم اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها
كما اعترف به واما الميم والباء والفاء فلا مدخل لها فى طرف اللسان وللاحتراز
عن ورود الاعتراض عدل المص عنه وقال فى تعريفها التى يعتمد عليها بذلق اللسان
ولم يقل على ذلق اللسان فبدل كلمة على بالباء تنبيها على ان المعتبر فى الذلاقة
ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان ومدخليته سواء كان الاعتماد ايضا
على طرفه كما فى اللام والراء والنون او على الشفة كما فى الباء والفاء والميم فان
الاعتماد بها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين

وان لاح له وجه لصحة ما ذكره بكلام

ولهذا لم يعد الواو مع كونها شفوية منها فانها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس لطرف اللسان مزيد مدخلية وسببية فى الاعتماد بها على الشفة قوله وهى اى الحروف الذلقية ستة ثلثة منها تسمى ذلقية وثلثة تسمى شفهية قال فى القاموس وحروف الذلق حروف طرف اللسان والشفة ثلثة ذولقية اللام والراء والنون وثلثة شفهية الباء والفاء والميم وقد صرح به فى المفصل ايضا على ما نقلنا آنفا الآن صاحب القاموس ايضا خالف ما فى المفصل حيث لم يكتف بقيد طرف اللسان بل زاد عليه قيد الشفة لئلا يرد عليه الاعتراض المذكور قوله يجمعها اى الحروف الستة قولنا رب منفل بالكسر اسم فاعل من نفل بالتشديد اى عين نفلا بالفتحتين واحد الانفال وهى الغنايم والتنفيل عطاء الامير لآحاد العسكر وتعيينه لواحد منها شيئا كان يقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن دخل هذا الحصن اولا فله ما فيه مثلا قوله والحلقية بالرفع معطوف على الذلقية قوله التى هى الخ اى هى هذه الستة ولم يعد الالف منها مع ان صاحب المفصل عدها منها حيث قال فللهمزة والهاء والالف اقصى الحلق وكان المختار عند المص ما ذهب اليه الفقهاء والصوفية من ان الالف والهمزة حرف واحد قوله كثيرة الوقوع بالنصب على انه خبر لكان اما كثرة وقوع الحروف الذلقية فلانه قلما يخلو كلمة رباعية او خماسية عنها قال فى الشافية وحروف الذلاقة ما لا ينفك رباعى او خماسى عن شئ منها والمصمتة بخلافها لانه صمت عنها فى بناء رباعى او خماسى قال الرضى الذلاقة الفصاحة والخفة فى الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولا ينفك رباعى وخماسى عن حرف منها الا شاذا كالعسجد والدهدقة وذلك لان الرباعى والخماسى ثقيلان فلم يخليا من حرف يسهل على اللسان خفيف انتهى واما كثرة وقوع الحلقية فظاهرة لا يحتاج الى البيان قوله ذكر ثلثيهما جواب لما اى ذكر ثلثى كل منهما او ثلثى مجموعهما والمآل واحد لان كلا منهما ستة فمجموعهما اثنى عشر وقد ذكر من كل منهما اربعة فيكون المذكور من المجموع ثمانية فالاربعة ثلثا الستة والثمانية ثلثا اثنى عشر اما الاربعة المذكورة من الذلقية فهى غير الباء والفاء واما المذكورة من الحلقية فغير الخاء والغين فالمذكور من كل منهما النصف الاكثر لكن المص عبر عن النصف الاكثر بالثلثين اختصارا فى العبارة فلا ينافى

فلا ينافى ما سبق من انها مشتملة على انصاف انواعها قوله ولما كانت ابنية المزيد لا يتجاوز عن السباعية اى فى الاسماء لان ابنية المزيد فى الافعال لا تتجاوز السداسية وانما قيد بالمزيد لان ابنية الاصول لا تتجاوز فى الاسماء عن الخماسى وفى الافعال عن الرباعى وتفصيل المقام ان الاسم باعتبار حروفه الاصول ينقسم الى ثلاثى ورباعى وخماسى كرجل وعقرب وسفرجل والفعل ينقسم باعتبارها الى ثلاثى ورباعى ولم يبن من الفعل خماسى لانه يصير ثقيلا بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة وعلامة اسم الفاعل واسم المفعول والضماير المرفوعة التى هى كجزء الفعل واما الزيادة فيزاد على ثلاثى الفعل واحد كاخرج واثنان كانقطع وثلثة كاستخرج وعلى رباعيه واحد كتدحرج واثنان كاحرنجم فابنية المزيد فى الفعل لا يتجاوز السداسية ولا شك ان المصدر الذى هو اسم لا يجئ من السداسى الا سباعيا كاستخراج واحرنجام واحميرار واما ثلاثى اسم فيزاد عليه واحد كضارب واثنان كمضروب وثلثة كمستخرج وكذا رباعيه يزاد فيه واحد كمدحرج واثنان كمتدحرج وثلثة كاحرنجام واما خماسيه فلا يزاد فيه غير حرف مد قبل اخره نحو سلسبيل او بعده كقبعثرى فالسباعى لا يكون الا فى الاسماء التى هى مصادر السداسيات من الافعال ولا يوجد فى ساير الاسماء ولا يتجاوز عنها فى الاسماء الا نادرا نحو قرعبلانة واصطفلينة فانهما ثمانيتان لان كلا منهما خماسى زيدت فيه ثلثة حروف فان اصل الاول قرعبل واصل الثانى اصطفل ثم المراد من ابنية المزيد الابنية التى زيدت فيها على الثلاثى او الرباعى ان كان فعلا او خماسى ايضا ان كان اسما فاذا زيدت على الاسم المزيد بهذا المعنى من حروف الزوايد كالف التثنية ونونها فالمجموع الثانى الحاصل بعد زيادة علامة التثنية على ذلك المزيد لا يعد من ابنية المزيد فلا يرد ان الزيادة الشايعة فى الاسماء ترتقى الى تسعة مثل محمارتان ومدحامتان وقد نوقش على المص بان تجاوز عنه بمعنى عفى فالاولى حذف عن فى قوله لم يتجاوز عن السباعية واجيب بانه يتعدى بعن ايضا لورود استعماله كذلك عن الثقات قوله ذكر جواب لما اى صار عدم تجاوز ابنية المزيد عن السباعية سببا لان ذكر من الحروف الزوايد العشرة التى تجمعها اليوم تنساه وكذا يجمعها قولك يا اوس هل نمت وقولك لم يأتنا سهو وقد جمع هذه الثلثة بعضهم فى بيت وهو هذا يا اوس هل نمت ولم يأتنا

القرعبلانة دويبة عريضة البطن
الاصطفلينة جزر يوكل
مس

قال ابن الحاجب فى الايضاح وقد ظن بعض الناس ان حصرها فى اناه سليمان ليس بمستقيم من حيث انه سقط منها الواو واجيب بان المراد انا محاسليمن بوصل الهاء بواو فعند ذلك يحصل الواو
مسـ

سهو فقال اليوم تنساه ويجمعها ايضا قولك اناه سلمان او روده في المفصل
قال الرضي سئل تلميذ شيخه عن حروف الزوايد فقال سالتمونيها فظن انه لم يجبه
احالة على ما اجابهم به قبل فقال ما سالتك الا هذه النوبة فقال الشيخ اليوم
تنساه فقال والله ما انساه فقال قد اجبتك يا احمق مرتين وقيل ان المبرد
سال المازني عنها فانشد المازني هويت السمان فشيبنني وقد كنت قدما
هويت السمان قال انا اسالك عن حروف الزيادة وانت تنشدني الشعر فقال
قد اجبتك مرتين وقد جمع ابن خروف منها نيفا على عشرين تركيبا محكيا وغير
محكي قال واحسنها لفظا ومعنى قوله سالت الحروف الزائدات عن
اسمها فقالت ولم تبخل امان وتسهيل وقيل هم يتساءلون وما سالت
يهون والتمنا هوى وسالتم هواني وغير ذلك انتهى ومعنى كون
هذه الحروف زوائد ان كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المزيد الا
منها لا انها تقع ابدا زوايد اذ ما منها حرف الا ويكون اصلا في كثير من
المواضع صرح به في المفصل والشافية قوله سبعة احرف منها بالنصب
مفعول ذكر اي ذكر من الحروف العشرة الزائدة سبعة وهي ما عدا الواو
والتاء والالف الساكنة وقوله منها اي من تلك العشرة الزوائد مما لا حاجة
اليه بعد قوله من الزوائد العشرة لانه مؤد لهذا المعنى قوله تنبيها على ذلك
مفعول له لقوله ذكر اي وجه ذكر السبعة من العشرة الزوائد التنبيه على
عدم تجاوز الابنية في المزيد عن السباعية قوله ولو استقريت الكلم وتركيبها
اي لو تتبعت مفردات لغة العرب ومركباتها وفتشت عن الحروف الواقعة
فيها وجواب لو قوله وجدت الحروف المتروكة اي في الفواتح من كل جنس
متعلق بالمتروكة مكثورة بالنصب على انها مفعول ثان لوجدت و
وقوله بالمذكورة متعلق بقوله مكثورة اي مغلوبة في الكثرة من
من كاثرته اي غلبته في الكثرة والمراد من كون المتروكة من كل جنس من اجناس
المذكورة مغلوبة بالمذكورة منه ان المذكور في الفواتح من كل جنس
اغلب وقوعا واكثر استعمالا في تراكيب لغة العرب وكلماتها من المذكورة المتروكة
على معنى انه يقل ويندر ان يوجد كلمة او مركب في لغة العرب لا يكون اكثر
حروفها مما ذكر في الفواتح فلا يرد ان ضرب زيد ليس فيه من المهموسة
شيء

ما فكثرته

شيء فضلا عن ان يكون المذكورة منها غالبة وكذا ليس فيه من المجهورة
المذكورة شيء سوى الراء والياء لانه من ذلك النادر القليل فلا يقدح
في كون اكثر الكلمات والمركبات مما يكون اغلب حروفها واكثرها مما ذكر في
الفواتح ثم الغرض من هذا الكلام على ما اشار اليه في الكشاف هو ان ما ذكر معظم
ما يتركب منه كلامهم وجله فنزل منزلة كله فكان الكل قد عدد عليهم فيكون ادخل
في الالزام واكمل في الايقاظ قيل ففي اختيارها تنبيه على ان الملتزم في تراكيب
القران كلمات هي اكثر استعمالا فهي في نهاية الفصاحة كما ان مركباتها في نهاية
البلاغة ثم قيل وفيه بحث لانه اذا كان الملتزم ذكر ما هو اكثر استعمالا لا تجب
كثير من النكات التي دلت على الاعجاز بناء على ان مثلها من الالى مستغرب لان
اعتبار النصوص الاقل من القلقلة مثلا لانه لا يكثر استعمالا لا لقلة القلقلة وليس
النصوص الاكثر مما يدغم في المثل والمقارب والنصوص الاقل مما لا يدغم الا في المثل
لان الادغام يوجب الخفة والفصاحة بل لالتزام ما هو الاكثر استعمالا
ولا يثبت ان اختيار الثلثين من الذلقية والحلقية لكونها كثيرة الوقوع
في الكلام بل لايجاب التزام ما هو الاكثر استعمالا من كل نوع وكذا ايراد
السبعة من حروف الزوايد انتهى ونحن نقول هذا البحث انما يرد على ما
فهم من قول المص ولو استقريت الخ حيث فهم ان الغرض من ايراده
افادة ان في اختيارها تنبيها على ان الملتزم الخ على ما يشعر به تفريعه عليه
بقوله ففي اختياره الخ وقد عرفت الغرض منه وتوضيحه ان كون المذكورة اكثر استعمالا
واغلب وقوعا في تراكيبهم وصف للمذكورة في الواقع ونفس الامر فقصد المص
بذكر هذا الوصف الواقعي افادة ان عد المذكورة في الفواتح اعني لكونه معظم
ما يتركب منه كلامهم بمثابة عد كل ما يتركب منه كلامهم فهو ادخل فيما هو
المقصود من عدها في الفواتح اعني الالزام والايقاظ لا ان هذا الوصف علة
لذكر المذكورة بل علة ذكرها هي تلك النكات ليست الا قوله ثم انه ذكرها الخ
يريد كما ان النطق باسماء الحروف التي هي مادة كلامهم من الامي مستغرب خارق
للعادة معجزة لاشعاره بان القران مع مشاركته في المادة لكلامهم لما عجزوا
عن معارضته تحقق انه من عند الله كذلك النطق بها منقسمة الى هذه الاقسام
التي هي صور كلامهم مستغرب ومعجزة اخرى لاشعاره بان عجزهم عنها مع تحقق

المشاركة الصورية ايضا بينه وبين كلامهم ليس الا لكونه من عند الله فهذا الكلام
بيان لنكتة اخرى مستغربة دالة على الاعجاز باعتبار المشاركة في الصورة التي
هي متاخرة عن المادة ولهذا صدره بكلمة ثم الدالة على التراخي قوله مفردة كق
ولو قال بدل قوله مفردة احادية ليتجانس مع اخواته وثنائية كطه وثلاثية
نحو الم ورباعية نحو المر وخماسية نحو كهيعص واعلم ان القول بانه ذكرها مفردة
وثنائية انما هو بالنظر الى الكتابة والا فالاسماء اكثرها ثلاثية في التلفظ
وبعضها ثنائية فيه قوله ايذانا علة لقوله ذكر اسماء الحروف على هذه الطريقة
للايذان بان المتحدى به اعني القران مركب من كلماتهم التي اصولها اي مجردها
لما عرفت ان ابنية المزيد تجيء سداسية وسباعية ولا يتجاوز عنها كلمات
مفردة نحو همزة الاستفهام ومركبة من حرفين نحو من فصاعدا من ثلثة
نحو زيد واربعة نحو احمد وينتهي الى الخمسة نحو سفرجل فحاصل الكلام ان اصل
ذكر اسماء الحروف للايذان بان المتحدى به يشارك كلامهم في المادة بجميع
انواعها من كونها مهموسة الى اخرها واما ذكرها على هذا النحو المعين
فللايذان بان المتحدى به يشاركه في التركيب والصورة ليكون الالزام
بالمادة والصورة جميعا قوله وذكر ثلث مفردات في ثلث سور شروع
في بيان نكات متعلقة بذكرها على اعداد معينة متفرعة على ذكرها على صور
مخصوصة ليتاكد اعجازها باعتبار صورها مزيد تاكيد فبدأ بذكر
نكتة المفردات لتقدمها الطبيعي فقال وذكر ثلث مفردات وهي ص ق
ن في ثلث سور مخصوصة قوله لانها اي المفردات توجد علة لذكر الثلث
بملاحظة ظرفها اعني كونها في ثلث سور فقط لا انه علة لذكر الثلث فقط
وان ذكر كونها في ثلث سور لمزيد التنبيه كما قيل لان ذكر المفردات الثلث
بدون ملاحظة كونها في ثلث سور لا يدل على وجودها في الاقسام الثلثة
لجواز ان يكون ذكرها للتنبيه على ان الثلاثي المجرد اعدل الابنية وان
حروف المفردة قابلة للحركات الثلث الاعرابية بل يمكن ان يدعى ان
هذه الفائدة انما يحصل من ذكرها في ثلث سور من غير ملاحظة كون
المذكور فيها ثلثا اذ لو ذكر واحد منها ايضا في ثلث سور يحصل التنبيه على وجودها
في الاقسام الثلثة ولو ذكر ثلثها في سورة واحدة نحو طسم لم يحصل ذلك
التنبيه

التنبيه فهو دابر عليه وجودا وعدما قوله الاسم والفعل والحروف بدل من الاقسام
الثلثة اما الاسم فكالكاف بمعنى المثل واما الفعل نحو ق امر من وقى يقي واما
نحو الحرف فكواو العطف قوله واربع ثنائيات بالنصب عطف على ثلث مفردات
اي ذكر اربع ثنائيات وهي طه طس يس حم وقوله لانها يكون نح علة لذكر
الثنائيات اربعا بملاحظة الظرف ولهذا قدمه عليه يعني ان ذكرها اربعا للتنبيه
على انه يوجد في مواضع اربعة هي ما فصله بقوله في الحرف بلا حذف كبل
وهل وفي الفعل بحذف كقل فان اصله اقول نقلت ضمة الواو الى القاف
وحذفت همزة الوصل للاستغناء عنها وحذفت الواو لالتقاء الساكنين فصار قل
وفي الاسم بغير حذف كمن وبحذف كيد ودم اصلهما يدي ودمو واما هذه
خصوصيات اعني كونها بلا حذف او بحذف او بهما فانما ذكرها لتحقيق المواضع
الاربعة لا لان ذكر الثنائيات اربعا يدل على تلك الخصوصيات ايضا وهو
ظ ثم ان القول بانها يكون في الحرف بلا حذف لا يصح على مذهب من قال
ان مذ مخفف منذ مطلقا فكانه اختار قول من ذهب الى انها مخفف منذ اذا كانت
اسما لا مطلقا فاذا كانت حرفا فهي اصلها قوله في تسع سور متعلق بذكر
المقدر على قوله اربع ثنائيات او بالملفوظ باعتبار ملاحظته على ذلك
القول لكونه معطوفا على معموله وتلك السور التسع هي طه والنمل ويس والحواميم
الست اعني غير الشورى فانها خماسية كما عرفت قوله لوقوعها في كل واحد
من الاقسام الثلثة تعليل لذكرها في تسع سور وفي بعض النسخ لوقوعه اي الثنائي
الدال عليه الثنائيات دلالة الجمع على واحده قوله على ثلثة اوجه اي من الحركات
الثلث في الاول فيضرب الثلثة في الثلثة يحصل التسعة قوله ففي الاسماء نح
تفصيل لوقوع الثنائي في كل واحد من الاقسام الثلثة على ثلثة اوجه من فتح
الاول وضمه وكسره قوله على لغة من جر بها اي جعلها حرف جر واما عند من
جعلها اسما بمعنى اول المدة تكون ما بعدها مرفوعا قوله وثلث ثلاثيات
اي ذكر ثلث ثلاثيات وهي الم الر طسم قوله لمجيئها في الاقسام الثلثة
علة لذكر الثلاثيات ثلاثا من غير ملاحظة ظرفها اي لمجيء الثلاثيات
في الاسم والفعل والحرف نحو رجل وضرب وليت قوله في ثلث عشرة سورة
ففي ست منها ذكر الم وهي البقرة آل عمران عنكبوت روم لقمان سجده وفي خمس

منها ذكر الر وهي يونس هود يوسف ابراهيم حجر وطسم ذكر في سورتين الشعراء والقصص قوله تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلثة عشر علة لذكر الثلاثيات الثلث في ثلث عشرة سورة بعد بيان علة ذكرها ثلثا قوله عشرة للاسم قال في الشافيه وللاسم الثلاثي المجرد عشرة ابنية والقسمة تقتضي اثنتا عشرة سقط فُعِل وفِعُل استثقالا ثم بعد ما اجاب عن الدئل والحبك اورد امثلتها فقال وهي فَلس فَرَس كَتِف عَضُد حِبر عِنَب ابِل قُفل صُرَد عُنُق قال الرضي انما كانت القسمة تقتضي اثنتا عشرة لان اللام للاعراب او للبناء فلا يتعلق به الوزن وللفاء ثلثة احوال فتح وضم وكسر ولا يمكن اسكانه لتعذر الابتداء بالساكن وللعين اربعة احوال الحركات الثلث مع السكون والثلثة في الاربعة اثنى عشر سقط المثالان فُعِل وفِعُل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس لاستثقال الخروج من ثقيل الى ثقيل يخالفه انتهى قوله وثلثة للافعال كون اصول ابنية الافعال ثلثة مبني على ان المراد الاصول بنفسها من غير ان يحصل بتغير كما في بناء المجهول او زيادة كما في المستقبل فلا يرد ان اصول ابنية الافعال اربعة ثلثة للمعروف وواحد للمجهول ثم ان القسمة العقلية كانت يقتضي ان يكون اصول ابنية الافعال ستة عشر حاصلا من ضرب الاحوال الاربعة للفاء من السكون والحركات الثلث في هذه الاربعة للعين الا انه لما اختير فتح الفاء لتعذر سكونه وثقل ضمة وكسره وخفة الفتحة سقط اثنى عشر قسما حاصلا من ضرب هذه الثلث في الاربعة للعين فبقيت اربعة هي الاحتمالات الاربعة في العين بالقياس الى فتح الفاء فلما التزموا حركة العين تحرزا عن التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع بالفعل لوجوب تسكين اللام حينئذ احترازا عن اربع حركات متواليات فيما هو كلمة واحدة سقط واحد من الاربعة الباقية فبقيت ثلثة فَعَل بفتح العين وفَعِل بكسره وفَعُل بضمه نحو ضَرَب وشَرِب وكَرُم قوله ورباعيين عطف على قوله ثلث ثلاثيات او على ما قبله اي وذكر رباعيين وهما المر المص في سورتين وقوله وخماسيين عطف على رباعيين اي وذكر ايضا خماسيين وهما كهيعص وحمعسق في سورتين ايضا قوله تنبيها تعليل لذكر رباعيين وخماسيين باعتبار العدد اي انما ذكر من كل من الرباعي والخماسي اثنين لا انقص ولا ازيد لاجل التنبيه على ان لكل منهما اي من الرباعي والخماسي اصلا اي مجردا كجعفر في الرباعي المجرد

المجرد وهو النهر الصغير وسفرجل في الخماسي المجرد وهو ثمرة معروفة وملحقا بكلك الاصل وقوله كقردد مثال للملحق بالرباعي المجرد فان قردد وهو المكان الغليظ المرتفع ملحق بجعفر بزيادة الدال ولهذا لم يدغم لان الملحق لا يدغم محافظة على وزن الملحق به ويقال ايضا في جمعه قرادد وفي تصغيره قريدد مثل جعافر وجعيفر وانما حكم بان دال قردد زيد للالحاق لانه لا معنى لزيادته الا صيرورته على مثال جعفر وقوله وجحنفل بتقديم الجيم على المهملة مثال للملحق بالخماسي فان اصله جحفل جعفر ثم زيد النون في عينه الحاقا له بسفرجل ومعناه الغليظ الشفة وجحفل للدابة بمنزلة الشفة للانسان ومعنى الالحاق في الاسم والفعل على ما ذكره ابن الحاجب وفصله الرضي ان تزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة والسكنات كل واحد في مثل مكانه في الملحق بها وفي تصاريفها من الماضي والمضارع والامر والمصدر واسم الفاعل والمفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا ومن التصغير والتكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا وفائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع ثم انه لا يلزم عدم تغير المعنى بالالحاق فان معنى قردد مخالف لقرد فانه مكان مرتفع من الارض ومن الظهر اعلاه ومن الشتاء شدته وحدته وجاء في الحديث على قردده اي وجهه ولم يجيء القرد بهذه المعاني وقد لا يوجد لاصل الملحق معنى في كلامهم كوكب وزينب فانه لا معنى لتركيب ككب وزنب وقد لا يكون جميع حروف الملحق به اصلية فان سودد ملحق بجندب مع ان النون فيه زائدة لعدم ثبوت فعلل بفتح اللام عند سيبويه هذا ملخص ما ذكره الرضي وقد اطنب فيه على ما هو دابه واعلم ان المصنف ايضا اطنب في بيان نكات ايراد اسماء الحروف في الفواتح وزاد على الكشاف زيادات كثيرة كما لا يخفى على الناظر في الكتابين ولهذا قيل فيما اورده المصنف لو وقف ابن عطية عليها لقال في بعضها انها من ملح التفسير وليست من متين العلم قوله ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجمعها في اول القرآن اشارة الى دفع سؤال نشاء مما سبق من قوله افتتحت السور بطائفة منها ايقاظا او من قوله ثانيا ليكون اول ما يقرع الاسماع وتقريره لو كان الغرض من ذكر الفواتح على هذا الوجه ما ذكر لكان تفريقها على السور خاليا عن الفائدة لان

قوله ان تزيد حرفا نحو كوثر وجدول او حرفين نحو الندد فان الهمزة والنون فيه زائدتان ومعناه الالد وهو شديد الخصومة وقوله زيادة غير مطردة في افادة المعنى احتراز عن زيادة الهمزة في افضل للتفضيل وزيادة ميم مفعل للمصدر او الزمان او المكان وفي مفعل للالة وعن الزيادة في التصغير والجمع فان زيادة هذه الحروف لكمعاني المذكورة فهي مطردة عائدة الى الغرض المعنوي على الغرض اللفظي قال ابن الحاجب في شرح المفصل ان دليل الالحاق وجهان الاول ان حرف الالحاق هو الذي ليس لمعنى وضعت الكلمة بسبب ذلك الحرف لذلك المعنى والثاني موافقه المصدر ثم قال اعتمد الزمخشري على الوجه الثاني لكن الوجه الاول هو التحقيق لانه جار في الاسماء والافعال والثاني مقيد بالافعال لان الاسماء ليس لها مصادر

مسلم الله

هذا الغرض حاصل بعدها باجمعها فى اول القرآن فتغيير الاسلوب بايراد كلمة لعل وقطع
الكلام عما قبله للتنبيه على ان الغرض دفع سؤال يرد على ما قبله لا للاشارة الى ان
كون هذه العلل مراد الله تعالى من ذكر الفواتح على هذا الوجه غير مقطوع حتى يرد عليه
ان هذا مشترك بينها وبين العلل المذكورة التى تركت فيها كلمة لعل واوردت على وجه
يوهم القطع بكونها مراد الله فيحتاج فى دفعه الى ان يقال تركها فى العلل السابقة للاكتفاء
بذكره ههنا لان الاشارة المذكورة انما تتم لو كان مدار النكات كونها مرادة للمتكلم
اذ ح لا يمكن القطع بكون الشئ من العلل المذكورة مراد الله تعالى لكن مدار النكات
وجودها فى الكلام وان لم تكن مرادة للمتكلم قوله هذه الفايدة اشارة الى ما
ذكر من ان ذكر المفردات الثلث فى ثلث سور للاشارة الى وجودها فى الاقسام الثلثة
وذكر الثنائيات الاربع فى تسع سور للاشعار بوقوعها فى ~~الاربعة مواضع~~ وبانها
تقع فى الاقسام الثلثة على ثلثة اوجه من حركات وذكر الثلاثيات الثلث فى ثلث عشرة
سورة للتنبيه على ان اصول الابنية المستعملة ثلثة عشر فان هذه المذكورات لا تحصل
من عدها باجمعها فى اول القرآن بل لا بد من التفريق حتى يحصل هذه الاغراض مثلا
لو ذكر الثلاثيات الثلث فى موضع واحد لم يحصل التنبيه على ان اصول الابنية ثلثة عشر
فالمشار اليه وان كان فوايد الا انه بالنسبة الى مطلق التفريق فايدة واحدة فلذا
قال لهذه الفايدة وما قيل هذه الفايدة اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها
مزدة الى قوله ولعلها وهو قوله ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم فيرد عليه ان هذا
الايذان لا يتوقف على تفريقها بل لو عدت باجمعها فى اول القرآن لحصل هذا الغرض
ايضا كما لا يخفى لا يقال هذه النكات التى ذكرها صاحب الكشاف ههنا وتبعه المصر
وزاد عليه زيادات كثيرة من اول الفصل من قوله ذكر من المهموسة كذا ومن المجهورة
كذا ومن النوع الفلانى كذا الى ان انتهى الى قوله ولعلها فرقت لهذه الفايدة
مصطلحات استحدثها ارباب العربية حين دونوها فكيف يقصد حال نزول
القرآن المتقدم عليها لانا نقول المستحدث هو الاسامى والعبارات لا المعانى
المرادة بها وهى المقصودة ههنا كذا افاده قدس سره قوله مع ما فيه اى السبب
فى التفريق هى هذه الفائدة منضما اليها ما فيه اى فى التفريق من فوايد اخر
فالمصر جعل اصل الفايدة فى التفريق ما اشار اليه بقوله لهذه الفايدة وجعل
الفوايد الاخر منضما اليها وتابعا لها وكلام الكشاف لما لم يكن مسبوقا
بما يستفاد منه

بما يستفاد منه الفايدة التى اشار اليها المصر اقتصر على الفوايد الاخر ففى كلام المصر
زيادة فايدة قوله من اعادة التحدى بيان لما فيه اى ما فى التفريق امور ثلثة
اعادة التحدى وتكرير التنبيه على اعجازه وكونه من عند الله والمبالغة فى التكرير اما
اعادة التحدى فلان اصل التحدى قد حصل بافتتاح السورة الاولى من السور
المفتتحة بها ففى افتتاح ساير السور بها يحصل اعادة التحدى واما تكرير التنبيه
فلان اصل التحدى يستلزم التنبيه على اعجازه فاعادته يستلزم تكرير ذلك التنبيه
واما المبالغة فى تكرير التنبيه فلانه كلما اعيد التحدى حصل التكرير فقد اعيد التحدى
مرارا فحصل تكرير التنبيه كرارا فحصلت المبالغة فيه ولقد علل صاحب الكشاف
تكرير التنبيه بكونه اوصل الى الغرض واقر له فى الاسماع والقلوب من ان يفرد ذكره
مرة والمصر اكتفى عنه بقوله والمبالغة فيه لان المبالغة فى الشئ هى تقريره وتثبيته
اشد تقرير واكمل تثبيت قوله والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف اى المقصود من
ذكر الحروف على نمط التعديد مضمون جملة اسمية محذوف المبتداء او الخبر بان يجعل
تلك الحروف بتاويل المؤلف منها خبرا لمبتداء محذوف وهو المتحدى به او مبتداء
لخبر محذوف وهو متحدى به فعلى الاول يكون المعنى المتحدى به مؤلف من جنس
هذه الحروف وعلى الثانى المؤلف من هذه الحروف متحدى به قبل مقصود المصر
من هذا الكلام ان تعداد هذه الحروف فى الفواتح يتضمن هذه الدعوى وانها محصل
ما يستفاد منه والظاهر ان مقصوده توجيه اعرابها كما يدل عليه قوله فيما بعد وان
ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع بالابتداء
او الخبر على ما مر ففيه رد على الكشاف حيث خص كون هذه الحروف ذا
محل من الاعراب بجعلها اسماء للسور وجعلها فى ساير الوجوه مسرودة على نمط
التعديد من غير ان يكون لها محل من الاعراب فاشار المصر الى ان ذكرها على سبيل
التعداد لا ينافى ان يجعل لها محل من الاعراب وتحقيقه ان الغرض من تعداد هذه
الاسماء هو التنبيه على ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس ما يؤلفون منه كلامهم
فجعلها ذا محل من الاعراب بالتاويل المذكور لا ينافى هذا الغرض بل يحققه ويقرره
قوله وقيل هى اسماء السور عطف على قوله ولما كانت مسمياتها من حيث
المعنى فانه فى قوة ان هذه الالفاظ اسماء للحروف التى يتركب منها الكلام فكانه
قيل هذه الالفاظ الواقعة فى فواتح السور اسماء لحروف المبانى صدرت تلك

السور بها من حيث انها اسماء لتلك الحروف ايقاظا وتنبيها ح وقيل اسماء للسور
اى صدرت بها لا لكونها اسماء الحروف بل لكونها اسماء للسور فالتقابل بينهما
فى جهة التصدير لانها اسماء للسور ايضا اذ لا مجال لانكار كونها اسماء الحروف
الهجاء ووجه التمريض ما اسلفناه فارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقيل وجه
ما اشار اليه بقوله وعليه اطباق الاكثر لانه يدل على ان بهذه التسمية خلاف
المعقول فهو ضعيف غاية الضعف لكن ذكر ههنا لانتسابه الى الاكثر وانت خبير بان هذا
القول يدل على كونه قويا غاية القوة لان التسمية من الامور النقلية لا العقلية فاطباق
الاكثر من المتكلمين ومعظم اهل العربية كالخليل وسيبويه عليها يدل على انها ثبتت
عندهم فان لم يدل على قوتها فلا اقل من ان لا يدل على ضعفها وهذا القايل لم يرض
راسا براس فجعلها دليل الضعف وقيل وجه الضعف ان اسماء السور توقيفية ولم
ينقل هذه لا مرفوعا ولا موقوفا قيل ذكر ابن حيان فى تفسيره انه قال زيد ابن
اسلم وقال الامام فى وجه ضعفه لو كانت اسماء لها لاشتهرت بها ولم
يشتهر بها بل بغيرها كسورة البقرة مثلا قيل فيه نظر ظاهر اذ الاشتهار غير
لازم لان كثيرا من المسميات مشتهرة بذلك ببعض الاسماء دون بعض وانت
خبير بان تسمية تسع وعشرين سورة باسماء لا تكون واحدة منها مشتهرة
بذلك الاسم بعيد غاية البعد نعم يتجه على ما ذكره الامام ان عدم الاشتهار
انما يكون دليلا على العدم اذا كان ذلك الشىء مما يتوفر همم الدواعى على
نقله واشتهاره على ما تقرر فى محله وتسمية السور باسماء معينة ليست
كذلك لانها ليست معظمات الامور الدينية التى يتعلق بها اعتقادا وعمل
قوله سميت بها اشارة الى وجه تسمية السور بهذه الالفاظ دون غيرها
مع تساويها فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على المسمى قوله اشعارا بانها
اى السور المفتتحة بهذه الالفاظ كلمات معروفة التركيب اى معلومة كونها
مركبة ومنظومة مما ينظمون منه كلامهم فهو وحى منه تعالى واعلم ان
عبارة الكشاف ههنا كان المعنى فى ذلك اى فى تسمية السور بها الاشعار
بان الفرقان ليس الا كلما عربية معروفة التركيب من مسميات هذه
الفاظ والمصنف عدل عنها فى ثلثة مواضع حيث لم يقيد الكلمات بكونها
عربية ولم يذكر كون التركيب من مسمياتها وجزم فيما ذكره صاحب
الكشاف

التصديرية

الكشاف بطريق الظن فوجه الاول انه لا اشعار فى هذه التسمية بكونها
عربية لان التورية والانجيل والزبور بل جميع الالسن واللغات مركبة
من مسميات هذه الالفاظ فلا اشعار فيها على خصوصية كونها عربية ووجه
الثانى ان العلم بالتركيب على الوجه الجزئى التفصيلى كما يفيده قوله معروفة حيث
لم يقل معلومة يستلزم العلم بما منه التركيب فلا حاجة الى ذكره ايضا واما
وجه الثالث فلان ما لاحظ صاحب الكشاف فى وجه الاشعار بما ذكر على ما بينه
قدس سره هو ان الاولى فى الاعلام المنقولة ان يراعى مناسبة بين معانيها
الاصلية والعلمية عند التسمية وربما تلاحظ تلك المناسبة حال الاطلاق
بمقتضى المقام ولما كانت تلك الاسماء موضوعة فى الاصل بازاء الحروف
فالظاهر ان تسمية السور بها لاجل تركبها منها ولوحظ هذا المعنى عند
الاطلاق عليها لاقتضاء مقام التحدى اياه ولما لم يكن رعاية المناسبة فى الاعلام
الاعلام واجبة اتى بكلمة كان المفيدة للظن ولم يجزم انتهى خلاصة كلامه
قدس سره واما المصنف فقد لاحظ فيه ان الاعلام المنقولة حال استعمالها فى المعنى
العلمى تدل على معانيها الاصلية لكنها ليست بمرادة اذ ابن الدلالة من الارادة
فعبد الله علما يدل على العبودية والالوهية وعلى النسبة بينهما لكن لا يراد
الا الشخص المعين صرحوا به فهذه الاسماء لا تنفك عن الدلالة على معانيها
الاصلية التى هى حروف المبانى سواء ذكر باعتبار التعداد او باعتبار انها
اسماء السور فيتحقق الاشعار المذكور باعتبار الدلالة اللازمة لذكرها
ولما كان هذا امرا مقطوعا جزم المصنف قوله لم يتساقط مقدرتهم مثلثة
الدال المهملة ولكن الضم اشهر ومعناها القدرة قوله دون معارضتها اى عند
معارضتها او فى ادنى مكان منها وقبل الوصول اليها قوله واستدل عليه اى
على كونها اسماء للسور بانها اى هذه الالفاظ لو لم تكن مفهمة الظاهر انها على صيغة
اسم الفاعل اى دالة قيل هى بصيغة اسم المفعول من الافهام آثرها على صيغة
المفعول من الفهم اشارة الى انه لا دخل للراى فى معرفتها وانما يستفاد من
الافهام وانت خبير بان الالفاظ ليست مفهمة ولا مفهومة بل مفهم بها فلا بد
من ارتكاب ما يتحقق الحذف والايصال وفيما ذكرنا مندوحة وانما قدم هذا
الشق مع كونه عدميا على الشق الاخير الوجودى ليتصل به قوله لا يقال لم لا يجوز

غيره

لان المقصود منه توبيخ هذا الاستدلال باختيار الشق الاخر ثم ان هذا الترديد بين
ان لا تكون مفهمة لاحد اصلا وبوجه من الوجوه وبين ان تكون مفهمة في الجملة وبوجه
من الوجوه والا لم يستقم الحصر لجواز الواسطة بان لا تكون مفهمة بالقياس الى
العامة وتكون مفهمة بالقياس اليه عليه السلم فان قلت لم اورد المصنف
هذا الاستدلال بصيغة التمريض مع انه اجاب عن المنوع الواردة عليه
بقوله لا يقال الخ قلت لان ما اختاره المصنف من انها اسماء موضوعة لحروف
الهجاء ذكرت للايقاظ والتنبيه وغير ذلك يتضمن الجواب عن هذا الدليل
لان مرجعه انها مفهمة وان المراد بها ما وضعت له في لغة العرب ذكرت
لتلك الفوايد قوله كان الخطاب بها الخ رتب على مقدم الشرطية الاولى ثلثة توال
احدها لزوم كون المخاطبة بها على تقدير كونها غير مفهمة كالمخاطبة بالمهمل اي باللفظ
لا معنى له وكالتكلم بالزنجي اي باللسان الزنجي مع المخاطب العربي قيل تخصيص
الزنجي اشارة الى صعوبته بالنسبة الى العرب من غيره كما يشاهد في الحرمين
ان العرب يفهمون التركي والفارسي والهندي وغيرها ويستعملون كلا
منها دون الزنجي فانها لا يعرفها الا من مارس بيع السودان وشراءهم
انتهى وانما قال كالخطاب بالمهمل مع انه لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها
خطابا بالمهمل لجواز ان تكون موضوعة غير مستعملة فلعدم استعمالها او لعدم
العلم بوضعها لا تكون مفهمة اي دالة بالفعل وقيل انما قال كذلك لان المراد
افهام تعلق به حكم والا فمطلق دلالتها على حروف الهجاء يوجب الافهام انتهى
وانت خبير بانه لا يتاتى في الترديد الآتي في القسم الاخير فاي حكم يتعلق بكونها
اسماء السور لا يتعلق بكونها اسماء لحروف مع انهم صرحوا ان ما يتعلق به الحكم
هو المحكمات وهذه من المتشابهات ثم ان وجه بطلان هذا التالي ان الغرض
من الكلام سيما كلام الملك العلام هو الافهام واما منع هذه الملازمة مستندا
بجواز ان تكون مفهمة لمن اوحيت اليه وان لم يكن مفهمة على سبيل العموم
فلا يلزم ان يكون المخاطبة بها كالمخاطبة الخ فقد عرفت جوابه مما ذكرنا من
معنى الترديد وكونه حاصرا فلا تغفل قوله ولم يكن القرآن باسره الخ عطف
على قوله كان الخطاب الخ فهو تال ثان اي لو لم يكن مفهمة لزم ان لا يكون
القرآن باسره وبجميع اجزائه بيانا وهدى والتالي بط اما الملازمة فلان
البيان

فمردود بحقيقة انحصار الشق الثاني في الاخرين الاول والشق الاول في الاخرين ودليل البطلان منه

لا دى

تصور م

مفهمة

عمّ

البيان كلام معرب عما في الضمير فاذا لم يكن مفهمة لم تكن معربة والهدى
فرع الدلالة واما بطلان التالي فلقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى
وموعظة فان قلت لا يلزم من هذا كون القرآن باسره بيانا وهدى كيف
وفيه المجمل والمتشابه قلت سيجيء في كلام المصنف في تفسير هدى للمتقين
ان ما فيه من المجمل والمتشابه لا يقدح في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان
تعيين المراد منه ويجيء تحقيقه قوله ولما امكن التحدي به هذا هو ثالثة التوالي
ووجه اللزوم ان التحدي وان لم يجب ان يكون بكل جزء من اجزاء القرآن
بل بكلام تام الا ان عدم كونها مفهمة نقيصة تدل على انها ليست من عند الله
فيردونه من اول الامر من غير معارضة قوله وان كانت مفهمة عطف
على الشرطية الاولى اعني قوله لو لم تكن مفهمة ورتب على مقدم هذه الشرطية احد
احد الامرين اشار الى اولهما بقوله فاما ان يراد بها السور التي هي مستهلها
اي مفتتحها على انها القابها متعلق بقوله يراد بها اذ ارادة السور منها مبنية
على انها القابها اي اسماؤها اذ اللقب هو العلم المشعر بالمدح او الذم ولا اشعار
ههنا به ولا معنى لتعلقه بقوله مستهلها على ما وهم واشار الى الامر الاخر
بقوله او غير ذلك اي او يراد بها غير السور فهو معطوف على قوله السور ثم
ادعى بطلانه بقوله والثاني باطل فتعين الامر الاول لانه المدعى الذي
استدل عليه ثم استدل على البطلان بقوله لانه اما ان يكون المراد بها على تقدير
ان يراد بها غير السور ما وضعت هذه الالفاظ له في لغة العرب وظاهر انه ليس
كذلك اقول هذه المقدمة هي موضع الخلل من هذا الاستدلال اذ ظاهر انه كذلك
لان ارادة حروف الهجاء من هذه الاسماء ارادة لما وضعت هي له في اللغة
العربية ويترتب عليها فوايد مهمة ولذا اختاره المصنف واكتفى به عن الجواب كما
بينا قوله او غيره معطوف على قوله ما وضعت له الخ اي او يكون المراد غير ما
وضعت له في لغة العرب وهو اي كون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب
باطل لان القرآن نزل على لغتهم اي لغة العرب لقوله تعالى بلسان عربي
مبين والمشهور في الاستدلال على عربية القرآن قوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا والمصنف عدل عنه لاحتمال ان يكون الضمير في انزلناه راجعا الى السورة
بتاويل القرآن على ما جوزوه ثم ان المصنف اشار فيما سياتي الى ضعف هذه المقدمة

على طريق البرهان التقسيم منه

ايضا حيث قال ما حاصله ان الدلالة وان لم تكن عربية تلحق الالفاظ الغير العربية
بالمعربات كالمشكاة والسجيل والقسطاس فكان فيه اشارة الى انه لم يشترط
في اللسان العربي ان يكون كل كلمة منها عربية بل المعتبر هو الاعم الاغلب
وبعضهم ذهب الى ان المعنى انه عربي الاسلوب قوله لا يقال لم لا يجوز ان يكون
مزيدة للتنبيه رد لما يمكن ان يجاب به عن هذا الاستدلال بمنع بعض مقدماته
مع المستند فان اريد بكونها مفهمة كونها دالة دلالة وضعية فالمنع المستند
بقوله لم لا يجوز يتعلق بالملازمة الاولى اى لا نسلم انها لو لم تكن مفهمة
اى دالة بالوضع كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل لم لا يجوز ان تدل
لا بالوضع على التنبيه وان اريد بها ما تكون دالة مطلقا فذلك المنع
متعلق بدليل البطلان الذى ادعاه بقوله وهو باطل اى لا نسلم ان عربية
القرآن ينافي كون المراد بها غير ما وضعت له في لغة العرب ولا يلزم
منه الحمل على ما ليس في لغتهم لان ما ليس في لغتهم ما لا يستعمل عندهم ولا يوافق استعمال لغتهم
وذكر هذه الحروف في الفواتح يوافق استعمالهم لان من لغتهم اذا استانفوا
كلاما ان ياتوا بشيء غير الكلام الذى يريدون استينافه ليكون ايقاظا
للمخاطب لما يلقى اليه من الكلام مثل ها واما والا وليدل على قطع الكلام
الاول واستيناف الكلام الجديد فيجوز ان يكون هذه الاسماء ايضا كذلك
فكل من التنبيه والدلالة على الانقطاع وجه مستقل ويدل عليه ما قاله
الامام ان قول ابن روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن
والغوا فيه اراد الله تعالى ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا
لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى هذه الاحرف
فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد فاذا اصغوا
هجم عليهم القرآن فكان سببا لاسكاتهم وطريقا لانتفاعهم انتهى واما الدلالة
على الانقطاع والاستيناف فقد اسنده الامام الى محمد بن يحيى بن ثعلب فقوله
والدلالة على انقطاع كلام وجه ثان لا تفسير للتنبيه والجار متعلق بها لا به و
قوله واستيناف آخر معطوف على انقطاع كلام على معنى الجمع اى للدلالة
على مجموع الامرين على الانقطاع بالنظر الى ما قبله وعلى الاستيناف بالنظر
الى ما بعده قوله كما قاله قطرب هو من افاضل تلامذة سيبويه اسمه محمد
لقب

لقب بقطرب وهو دويبة لا تستريح في النهار من السعي وكان يبتكر الى سيبويه
فكلما فتح بابه وجده بالباب فقال ما انت الا قطرب ليل قوله او اشارة
بالنصب عطف على مزيدة وفي بعض النسخ بالواو اى لم لا يجوز ان يكون
هذه الحروف اشارة الى الكلمات هي اى هذه الحروف منها اى من تلك الكلمات
على معنى انها ابعاضها او مأخوذة عنها قوله اقتصرت عليها ان جعل من
اقتصر عليه اى لم يجاوزه فهو على صيغة المعلوم والمعنى لم يجاوز تلك
الكلمات عن هذه الحروف يعنى انه لم يذكر من حروفها الا هذه دون غيرها
وان جعل من اقتصره عليه اى جعله مقصورا عليه غير متجاوز اياه فهو
على صيغة المجهول مسندا الى الضمير الراجع الى الكلمات اى اشارة
الى كلمات اقتصرت تلك الكلمات عليها اى على هذه الحروف فالتاء
في موقعها وليس بمسند الى الطرق حتى يرد ان التاء سهو والواجب
اقتصر عليها قوله اقتصار الشاعر منصوب بنزع الخافض على انه مفعول
مطلق لقوله اقتصرت اى مثل اقتصار الشاعر في قوله قلت لها قفي
فقالت قاف اى وقفت او اقف فاقتصر على القاف وفي بعض النسخ
ق بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم كما في قوله تعالى ق والقرآن المجيد
واعلم ان هذه صدر بيت وآخره لا تحسبي انا نسينا الايجاف وهذا
ايضا من مقول قلت والايجاف الاسراع في السير وفي رواية قلنا لها
قفي فقالت قاف فعلى هذه الرواية يسلم المصراع الاول عما فيه من الزحاف
قوله كما روى عن ابن عباس فيما اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم انه قال
الالف من الم آلاء الله واللام لطفه والميم ملكه فاقتصر على الالف
من الآلاء وعلى اللام من اللطف وعلى الميم من الملك فعلى تقدير
ان يكون لها محل من الاعراب على ما هو مختار المص يكون المعنى
القرآن او السورة فيه آلاء الله تعالى ولطفه وملكه اى ان الملك له
او اذكر واذكر او اقسم بها او الآؤه وملكه ولطفه واسعة او القرآن
مشتمل عليها بمعنى انها مذكورة فيها قوله وعنه اى وعن ابن عباس
ان الر وحم ون مجموعها الرحمن اى يحصل من جمعها اسم الرحمن لكن المراد
حصوله بحسب الكتابة واما بحسب التلفظ فلا لام في اسم الرحمن بحسبه وايضا لا بد

من الف بعد الميم قوله وعنه ان الم معناه انا الله اعلم فاقتصر من انا على الالف
ومن الله على اللام ومن اعلم على الميم قوله ونحو ذلك في سائر الفواتح كما
فسر الر بانا الله ارى و المر بانا الله اعلم وارى والمص بانا الله الصمد
قوله وعنه ان الالف في الم من الله واللام من جبرئيل والميم من محمد ح قيل
هذا لم يظهر نقله عن احد من السلف وفيه ان بعض المفسرين نقله من
رواية الضحاك قوله او الى مدد اقوام وآجال عطف على قوله الى الكلمات
اى واشارة الى مدد اقوام واجالهم والمدد جمع المدة وهى عبارة عن
مجموع زمان بقاء الشئ والاجل يطلق على آخر المدة وعلى جميعها فعلى الثانى
يكون عطفه على المدد عطفا تفسيريا قوله بحساب الجمل بالجيم المضمومة
والميم المشددة وقد يخفف وهو تعداد لحروف الابجدية وكل حرف
عدد معلوم فمن الف الى الطاء للآحاد ومن الياء الى ص للعشرات
ومن ق الى الظاء للمئات والغين للالف ويسمى هذا بالجمل الكبير واما
الجمل الصغير فهو ان تسقط من عدد كل حرف اثنى عشر اثنى عشر فما بقى بعد الاسقاط
فهو عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاطه من عدده هو حرف الكاف
واذا اسقطنا من عدد حرف الكاف اثنى عشر يبقى ثمانية فهى عدد حرف
الكاف في هذا الحساب فاللام للستة والميم للاربعة والنون للاثنين و
السين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة فما
بقى بعد اسقاط التسعة يكون عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاط
التسعة من عدده هو الياء فالباقى يكون واحدا فهو حرفه وعلى هذا القياس
واكثر ما يستعمل المشارقة هو الجمل الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون
بشان الجمل الصغير وحكى ابن خلكان في وفياته ان السلطان صلاح الدين
لما فتح حلب انشد القاضى محى الدين قصيدة من جملتها هذا البيت وفتحك
القلعة الشهباء في صفر مبشر بفتوح القدس في رجب فكان كما قال
فقيل لمحى الدين من اين لك هذا فقال اخذته من تفسير ابن برجان في تفسير
قوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فلم ازل اتطلب تفسير ابن برجان حتى وجدته ذكر لجسابا طويلا
وطريقا في استخراجه انتهى وقد اوردنا كيفية استخراج فتح القدس
من هذه

من هذه الآية فيما كتبناه تفسيرا على سورة يس فليطالع ثمة قوله كما
قال ابو العالية متمسكا بما روى انه عليه السلام ح رواه البخارى في تاريخه
بسند ضعيف وابن جرير من طريق ابن اسحاق عن الكلبى عن ابى صالح
عن ابن عباس انه مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو يتلو فاتحة سورة البقرة الم ذلك الكتاب فاتا
اخاه حيى ابن اخطب في رجال من اليهود فقال اتعلمون والله لقد
سمعت محمدا يتلو فيما انزل عليه الم ذلك الكتاب فقال انت سمعته
قال نعم فمشى حيى في اولئك النفر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا
يا محمد الم تذكر انك تتلو فيما انزل عليك الم ذلك الكتاب قال بلى
قالوا اجاءك بهذا جبرئيل من عند الله قال نعم قالوا لقد بعث الله قبلك
انبياء ما نعلم بين لنبى منهم ما مدة ملكه وما اجل امته غيرك فقال
حيى ابن اخطب واقبل على من كان معه الالف واحد واللام ثلثون والميم
اربعون فهذه احدى وسبعون سنة افتدخلون في دين من مدة ملكه
واجل امته احدى وسبعون سنة ثم اقبل على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال يا محمد هل مع هذا غيره قال نعم قال ماذاك قال المص
فقال حيى هذا اطول واكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة
فهل غير هذا قال نعم الر فقال حيى هذا اكثر من الاول هذا والثانية ونحن
نشهد انك ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتى واحدى وثلثين سنة
فهل غير هذا قال نعم المر قال حيى فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون
ولا ندرى باى اقوالك نأخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا
قد اخبروا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا
فيما يقول انى اراه سيجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك
فلا ندرى ابالقليل نأخذ ام بالكثير انتهى ما روى فما ذكره المص مختصر
هذه الرواية مع زيادة قوله فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ح
فقوله فحسبوه بفتح السين من الحساب بمعنى العد لا بكسر السين
من الحسبان وقوله فقالوا اخلطت ح اى قالوا ذلك بعد ما قال حيى
فنحن نشهد الى قوله فقام اليهود قوله فان تلاوته اياها بيان لوجه

لوجه التمسك بما روى اى فان تلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الالفاظ
الالفاظ بهذه الترتيب حيث ذكر الاقل اولا فالقليل فالكثير فالاكثر وقوله
عليهم اى على اليهود متعلق بالتلاوة وقوله وتقريرهم من اضافة
المصدر الى المفعول اى تقريره عليه السلام اليهود على استنباطهم
المدة من هذه الالفاظ وقوله دليل خبران على ذلك اى على انه اشارة
الى المدد والآجال بحساب الجمل وجه دلالته انه لولا ذلك لما قررهم
بل نهاهم عنه قوله وهذه الدلالة اشارة الى جواب معارضة يمكن ان
تورد ههنا بان ماذكر من التقرير وان كان دليلا على ذلك لكن كون
هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك لان القرآن نزل على لغتهم
وتقرير الجواب ان هذه الدلالة الابجدية وان لم تكن عربية اى مستندة
مستندة الى الوضع العربى بل الى الحساب الجملى لكنها لاشتهارها فيما بين
الناس حتى العرب اى حتى بين العرب فكلمة حتى متعلقة بقوله
لاشتهارها وهو متعلق بما بعده اعنى بقوله تلحقها وهو خبر لقوله
وهذه الدلالة فالمستتر فيه راجع الى الدلالة والبارز الى الالفاظ اى
هذه الدلالة تلحق هذه الالفاظ لشهرتها بين العرب ايضا بالمعربات
اى بالالفاظ التى يستعملها العرب مع عدم كونها عربية وهذا تؤيد
ما سبق من ان المعتبر فى العربية كون اللفظ مستعملا عند العرب
لا الوضع العربى كالمشكوة فانها لغة حبشية وضعت فى لغتهم
لكوة الغير النافذة الى التى يوضع فيها المصباح وكذا السجيل فارسى
معرب اصله سنككل اى الحجر المتكون من الطين وكذا القسطاس
بمعنى الميزان رومى معرب وقع كل منها فى القرآن قوله او دلالة تا
بالنصب عطف على اشارة لقربه او على مزيدة لسبقه كما تقرر فى محله
اى لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذه الالفاظ دالة او مذكورة
للدلالة على الحروف المبسوطة اى على مسمياتها الى التى هى حروف
مفردة حال كون تلك الحروف مقسما بها وقوله لشرفها بيان لوجه
الاقسام بها وقوله من حيث انها بسايط اسماء الله تعالى ومادة
خطابه اى كلامه بيان لوجه شرفها وهذا هو مذهب الاخفش حيث
قال

قال ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف لشرفها وفضلها لانها مبانى كتبه
المنزلة على الالسنة المختلفة ومبانى اسمائه الحسنى وصفاته العلى
واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم اقتصر على
ذكر البعض وان كان المراد هو الكل اى حروف الهجاء كلها بناء على
ما هو المتعارف كما تقول قرات الحمد لله وتريد السورة كلها فكانه تعالى
اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو المؤلف من هذه الحروف الشريفة
قوله هذا اى خذ هذا الذى ذكر من نفى الاحتمالات او مضى هذا المذكور
قوله وان القول بانها اسماء السور بكسر الهمزة معطوف على قوله
لم لا يجوز واشارة الى ابطال المدلول بطريق المعارضة بعد ابطال
دليله بمنع مقدماته اى لا يقال ايضا فى ابطال المدلول ان القول
بانها اسماء السور يلزمه ثلث محذورات الاول انه يخرجها الى ما ليس
فى لغة العرب لان التسمية بثلثة اسماء مثل الم والرفع عدا اربعة
كانت مثل المرء والمعراوخمسة مثل كهيعص حم عسق مستنكرة عندهم
اى جاير جوازا على استنكار من البلغاء فهو فى القرآن فى حكم غير جايز
والثانى انه يؤدى الى امر باطل هو اتحاد الاسم والمسمى هذا مبنى على
توهم ان كل واحد من الاجزاء متحد مع جميع الاجزاء المتحد بالذات مع
الكل المغاير له من حيث الاجمال والتفصيل الذى مرجعه الى المغايرة
فى الملاحظة لا فى الملحوظ على ما صرحوا فهذه سفسطة سيشير المص
الى دفعها فى الجواب وقيل لزوم الاتحاد باعتبار كون الاسم جزءا خارجيا
من الكل غير ممتاز عنه فى الوجود مثلا اذا قلت سورة البقرة الم ذلك
الكتاب الى آخر السورة واسم هذه السورة الم انجر ان يقال الاسم متحد
مع المسمى بالمعنى المذكور اى بمعنى عدم امتياز فى الوجود اقول لا يتصور
ان يكون الشئ جزءا خارجيا ويكون غير ممتاز عن الكل فى الوجود لان
الجزء الخارجى ما يمتاز عن الكل فى الوجود وعدم الامتياز عن الكل
فى الوجود من خواص الاجزاء العقلية على ما تقرر فى محله وقيل
يجوز ان يكون توهم الاتحاد مبنيا على انه من الاسماء التى يتشارك
فيها الجزء والكل كاسم الماء فانه يطلق على الكل وعلى كل قطرة او مبنيا

على اصطلاح المتكلمين من ان الجزء لا يطلق عليه الغير واشار الى المحذور
الثالث بقوله ويستدعي تاخر الجزء لا يطلق عن الكل وتوجيهه على ما هو
ظاهر العبارة ان القول بانها اسماء السور يستدعي تاخر الجزء وهو باطل
اما الاستدعاء فلقوله من حيث ان الاسم يتاخر عن المسمى بالرتبة و
واما بطلان اللازم فظاهر لوجوب تقدم الجزء على الكل ضرورة لكن لا
لايلائم هذا التوجيه ما سيذكره في الجواب من انه مقدم من حيث ذاته
ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور فان هذا الجواب يدل على ان المحذور
هو لزوم الدور ويرد عليه ايضا ان تقدم الجزء على الكل ذاتي وتاخر
الاسم عن المسمى رتبي على ما صرح به وبطلان كون المتقدم والاسم
بالذات متاخرا بالرتبة غير بين ولا مبين وقيل في توجيهه يعني ان الجزء
متقدم والاسم متاخر فجزء الشيء لا يكون اسمه لان التنافي بين اللوازم
يستلزم التنافي بين الملزومات وقيل الجزء مقدم على الكل بالرتبة والاسم
متاخر عن المسمى بالرتبة فلو كان الجزء اسما لزم تقدمه عليه وتاخره
عنه معا وهو بديهي البطلان وكل من القولين مع عدم ملايمته للجواب
الاتي خلاف ظاهر العبارة واما ما قيل الجزء من حيث انه جزء مقدم
على الكل فيلزم الدور لان الاسم الذي هو جزء لكونه موضوعا للمسمى الذي
هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث انه كل موقوف على الجزء فيلزم
توقف الشيء على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور فانه وان كان
ملائما للجواب الاتي الا انه يرد عليه ان تقييد المص التاخر بكونه بالرتبة
مبني على ذلك عن تغاير جهة التوقف ولا بد في الدور من اتحادها وايضا
كون اللفظ موضوعا للمعنى لا يقتضي توقف الموضوع له وتاخره
عنه كما في يحيى وعيسى حيث قال تعالى وتقدس انا نبشرك بغلام اسمه
يحيى لم نجعل له من قبل سميا وقال عز من قائل اذ قالت الملائكة يا مريم ان
الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم فالصواب ان يقال الفواتح داخلة
في السور وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء رتبة لتوقف الكل عليه
المصحح لان يقال تحقق الجزء فتحقق الكل وهذا هو المراد بالتقدم بالرتبة ههنا
دون الترتب الحسي او العقلي من غير ان يتوقف المتاخر على المتقدم واسم الشيء
متاخر

على المتقدم واسم الشيء متاخر عنه رتبة لانه سمة وعلامة له وتابع اياه فيتوقف
عليه في الوجود العيني او العلمي فيؤدي جعل الجزء اسما الى توقفه على ما يتوقف
عليه وهو الدور قوله لانا نقول الخ جواب لما نقاه بقوله لا يقال وعلة لذلك
النفي ولما ذكر للمنع المذكور اسانيد متعددة شرع في ابطالها على الترتيب المذكور
بناء على ان الظاهر انها مساوية الا لما افاد ابطالها فقال هذه الالفاظ المذكورة
في الفواتح لم تعهد في كلامهم مزيدة للتنبيه اي لغرض الدلالة على تنبيه المخاطب
وايقاظه وانما عهد لذلك الغرض زيادة الفاظ مخصوصة مثل ها واخواتها
فجعلها مزيدة لغرض التنبيه بالفاظ لم تعهد باطل لكونه خروجا عن قانون
كلام العرب وما قيل ان القرآن لما كان متميزا عن كل كلام ناسب فيه التنبيه
بالفاظ لم تعهد ليكون ابلغ في الايقاظ فيرد عليه ان استعمال الفاظ غير معهودة
مما يخل بكمال بلاغته قيل لقائل ان يقول لم يعهد ايضا تسمية شيء بتلك الاسماء
اقول قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا ابلام والد حارثة
بن لام الطائي وبصاد النحاس وبعين البقر وبعين السحاب وبقاف الجبل
وبنون الحوت وغير ذلك قوله والدلالة على الانقطاع ابطال للسند الثاني لما عرفت
من ان كلا من التنبيه والدلالة وجه مستقل فهي بالرفع مبتدأ وقوله والاستيناف
بالجر معطوف على الانقطاع وقوله تلزمها خبر المبتدأ والضمير البارز لهذه الالفاظ
وقوله وغيرها بالنصب عطف عليه وقوله من حيث انها فواتح السور بيان لوجه اللزوم
والحيثية لبيان الاطلاق لا للتقييد ولا للتعليل يعني ان الدلالة على انقطاع الكلام
السابق واستيناف اللاحق لازم للفواتح لذاتها كيفما وجدت الاربعة لا تنفك
عنها سواء كانت تلك الالفاظ او غيرها كالبسملة مثلا فلا يرد ما قيل فيه منع لانه
يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهمة فيجوز ان لا تكون داخلة في شيء من السور لتكون
المفصولين بها انتهى لان مبنى هذا المنع حمل الحيثية على التقييد ولما كان ههنا
مظنة ان يخطر بالبال ان الفواتح انما تدل على ما ذكر اذا لم تقصد معنى ليتمحض لتلك
الدلالة فلا تكون لازمة للفواتح لذاتها بل تختص بهذه الالفاظ دفعه بقوله ولا
يقتضي ذلك المذكور من انها للدلالة الخ ان لا يكون لها معنى في حيزها اي تحتها بل تكون
مزيدة لتلك الدلالة لان البسملة في اوايل السور تدل على انقطاع السورة الاولى واستيناف
السورة الثانية مع ان لها معنى فالتمحض لتلك الدلالة غير لازم لجواز ان يكون

لها معانٍ في نفسها وتدل على الانقطاع والاستيناف ايضا نحو هذا وذلك وسائر
ما يذكر من الالفاظ لفصل الخطاب فانها تدل على الانقطاع والاستيناف مع انها
لها معان في انفسها ثم ان المطلوب في هذا المقام ابطال كونها مزيدة ومن البين
ان هذا المط لا يتم الا بنفي اقتضاء الدلالة على ما ذكر ان لا يكون لها معنى اذ لو اقتضته
لتعين كونها مزيدة فلا يكفي في حصول هذا المطلوب صحة ان لا يكون لها معنى
لانه يرجح كونها مزيدة ولا ينافيه فلا يبطله فلا طائل تحت ما قيل المطلوب
في هذا المقام صحة ان لا يكون لها معنى حتى يستغني عن تكلف ما لا دليل عليه
من كونها اسماء السور فلا طائل لنفي اقتضاء ذلك ان لا يكون لها معنى
في هذا المقام اذ يكفي لنا ان يكون مفتقرا الى ذلك انتهى قوله ولم تستعمل للاختصار
عطف على قوله لم تعهد واشارة الى ابطال السند الثالث اعني جواز كونها اشارة
اشارة الى كلمات هي ابعاضها اي هذا السند باطل لانه لو صح لاستعملت
هذه الالفاظ في كلامهم للاختصار والتالي بط فالمقدم مثله قوله واما الشعر
فشاذ اشارة الى رد ما يتوجه على دليل ابطال السند من النقض بالشعر اعني
قوله قلت لها قفي فقالت قاف وما في معناه مما انشده سيبويه وقطرب
من قوله بالخير خيرات وان شرا فا ولا اريد الشر الا ان تا اي فلا وان تشا
يعني ان ما وقع من الاختصار في الشعر شاذ مردود لكونه مخالفا للقياس
والاستعمال المعروف من لغة العرب فلا يحمل عليه الكتاب العزيز الوارد على
اعلى طبقات البلاغة وبما قررنا اندفع ما قيل وفيه ان الشعر ليس مختصا بهذا البيت
بل في غيرها ايضا وقع الاختصار كما في قوله بالخير خيرات آه قوله واما قول ابن
عباس فتنبيه على ان آه اشارة الى جواب ما استشهد به على الاقتصار بما قاله
ابن عباس ان الالف آلاء الله آه يعني ان مقصود ابن عباس مما قاله ليس بيان
ان هذه الحروف مختصة بهذه المعاني وانما مراده التنبيه على ان هذه الحروف
منبع الاسماء اي منها يجري ينابيع الاسماء الحسنى ومبادي الخطاب اي منها
تبدو وتظهر خطابات الشارع للمكلفين بكل ما يأتون ويذرون وتمثيل وتصوير
لصفاته العلى بامثلة حسنة اي دالة على صفات الجمال والاكرام حيث لم يقل
الالف اخذ الله واللام لعنه والميم مكره مع كونه من المحتملات قوله الا ترى آه دليل
على ما ادعاه من ان ما قاله ابن عباس محمول على التنبيه المذكور واشار الى ان
هذا

ان هذا المدعى في ظهوره وجلائه كانه مرئي ومشاهد من حيث انه عد كل حرف من الم
من كلمات متباينة اذ عد الالف تارة من الآلاء وتارة من الله وتارة من الرحمن
وتارة من انا الله واللام تارة من لطف الله وتارة من اعلم وتارة من جبريل
والميم تارة من ملك الله وتارة من اعلم وتارة من محمد ومن البين المكشوف
ان الحرف الواحد في اطلاق واحد لا يكون مقتصرا من كلمات متباينة فتعين
انها تنبيه على ما ذكر وتمثيل وبعد استدلال المصر بهذا الوجه لا معنى لاعتراض
صاحب الحواشي على قوله لا تفسير بانه غير مسلم لان ما نقل عن ابن عباس من ان
معناه انا الله اعلم صريح في التفسير انتهى لان مرجع المنع الى طلب الدليل على الممنوع
وهو قد استدل عليه بقوله الا ترى آه على وجه اشار الى بداهته فيكون هذا
المنع لغوا واما ما اجاب به بعضهم عن هذا الاعتراض بان محصل كلام المص
منع انه تفسير بعبارة فيها مبالغة اي لم لا يجوز ان يكون تنبيها على ان هذه الحروف
مادة الكلام وكلام المحشي يؤل الى المنع على المنع لكن توجيه العبارة المنقولة
عن ابن عباس بما ذكره المصر لا يخلو عن البعد ففيه جواب اما وعليه انه لا مجال لحمل كلام المص
على المنع لان اصل السوال منع مع السند وجوابه منحصر في ابطال السند على تقدير كونه
مساويا ولا يفيد منعه ولو مساويا على ما تقرر في محله فقوله لا تفسير بالرفع عطف
على قوله فتنبيه اي ما قاله ابن عباس تنبيه لا تفسير لمعاني هذه الالفاظ وقوله ولا تخصيص
عطف على قوله لا تفسير وفائدته الاشارة الى انه وان سلم كونه تفسيرا الا انه لا تخصيص
فيه لهذه الالفاظ بهذه المعاني اي امثال الآلاء واللطف والملك دون غيرها من المعاني
اذ لو قيل مثلا اللام من اللعن لجاز قوله اذ لا مخصص تعليل لقوله لا تخصيص
وقوله لفظا ومعنى انتصابهما على التميز اي لا مخصص مطلقا لا من جهة اللفظ
بان يقتضي اللفظ اختصاصه بالمعنى ولا من جهة المعنى بان يقتضي اختصاصه
باللفظ ويجوز انتصابهما على الظرفية اي لا مخصص لها لا في جانب اللفظ ولا
في جانب المعنى فاذا انتفى المخصص كان التخصيص منتفيا بالضرورة قوله
وللحساب الجمل ابطال لكونه اشارة الى مدد اقوام واجال فهو معطوف على قوله
للاختصار اي لم تستعمل لحساب الجمل وفي بعض النسخ ولا بحساب الجمل بالباء قيل
هو سهو من قلم الناسخ والعجب ان المحشين اكثرهم كتبوا على هذه النسخة ولم
يتعرضوا لوجه الباء انتهى اقول لعلهم لم يتعرضوا له لظهوره اذ الباء ح تكون

سببية فيرجع الى معنى اللام اذ لا فرق بين ان يقال لم يستعمل لاجل حساب الجمل وبين
ان يقال لم يستعمل بسبب حساب الجمل ويحتمل ان يكون للظرفية اى لم تستعمل فى
حساب الجمل فالجزم بكونه سهوا من القلم حقيق بان يسمى سهوا قوله فتلحق
بالمعربات على بناء المجهول منصوب باضمار ان بعد الفاء فى جواب النفى كما
فى قولك ما تأتينا فتحدثنا اى يجعل هذه الاسماء واجزاؤها الملحقة بالمعربات
ومعدودة من جملتها فيكون المراد الف لواحد وسبعين والف لواحد ولام
لثلثين وميم لاربعين وهذا الكلام يتضمن لجواب ايضا عن قوله وهذه الدلالة
وان لم عربية تلحقها بالمعربات اذ حاصله ان الالحاق بالمعربات لا يكفى فيه
اشتهار الدلالة على معنى بين العرب بل لا بد مع ذلك من وقوع الاستعمال
بهذا المعنى بينهم والحال انه لم تستعمل بينهم لحساب الجمل واذ لا استعمال فلا الحاق
قوله والحديث لا دليل فيه يريد دفع تمسك ابى العالية بالحديث على انه اشارة
الى المدد بحساب الحروف اى لا نم دلالة التبسم على ذلك والسند ما اشار اليه
بقوله لجواز انه تبسم تعجبا من جهلهم اى لم لا يجوز ان يكون منشأ التبسم
التعجب من جهلهم اى بلغة العرب حيث فسروها مع كون القرآن
عربيا بمعان لم تستعمل فيها عند العرب والمراد جهلهم بامر الدين حيث
جعلوا مدارا لدخول فيه دوامه وامتداده مع ان المدار فيه كونه دين الله
وشرعه قيل لم يستدل ابو العالية بتبسمه عليه السلام فقط بل بما بعده من
تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم وايضا
كما جاز ان يكون تبسمه تعجبا من جهلهم جاز ان يكون تعجبا من اطلاعهم
على المراد ويرجحه مقارنة التلاوة وتقريره واورد ايضا ان دلالة تبسمه
عليه السلام عند حسابهم ليست اخفى من دلالة قول ابن عباس على ان قصده
التنبيه على المعنى المذكور بل اخذ ذلك المعنى من تبسمه عليه السلام وعدم انكاره
اهون وايسر من اخذ معنى التنبيه من كلام ابن عباس وانت خبير بان منع
دلالة التبسم مستندا بما ذكر يرجع الى منع التقرير ودلالة التلاوة اذ لا يتصور
تقريرهم ولا يدل التلاوة عليهم بالترتيب المخصوص على ما ذكر بعد ما تعجب
من جهلهم فحاصل كلامه انا لا نم انه عليه السلام قررهم على استنباطهم ولا نم
دلالة التلاوة عليهم على ذلك لجواز ان يكون تبسمه عليه السلام للتعجب من
من جهلهم

من جهلهم وتهوينا فى التقرير وعدم الانكار ودلالة التلاوة عليهم فمع قيام
هذا الاحتمال لا يتم التمسك به لانا من وراء المنع بمجرد الاحتمال ولو كان مرجوحا
فاندفع الاشكال بحذافيره قوله وجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع هذا ابطال
لكونها للدلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها فقوله وجعلها مبتدأ وخبره قوله
لكنه يحوج وادخال لكن عليه لدفع توهم نشأ من الحكم عليه بعدم الامتناع فانه يوهم
كونه مقبولا فدفعه بما يوجب عدم قبوله وهو انه يحوج الى اضمار اشياء لا دليل عليها
فلا يرد انه لا توجيه لادخال لكن على يحوج لانه لم يسبق ما ينشأ منه توهم وقد يقال
الخبر محذوف وهو بعيد لقيام الدليل مقامه وهو قوله وان كان آه كانه قال وجعلها
مقسما بها بعيد لانه وان كان صحيحا لكنه يحوج الى اضمار آه وانت خبير بانه تكلف يستغنى عنه
بما ذكرنا والاشياء المضمرة هى فعل القسم وفاعله وحرف القسم وجواب القسم ايضا
فى بعض المقامات كهذا المقام فان قوله ذلك الكتاب لخلوه عما يتلقى به القسم من ان
واللام لا يصلح لان يكون جوابا قال قدس سره تجويز كونه مقسما به يختص بما يكون
بعده قسم او ما يصلح ان يكون جوابا للقسم واما نحو الم ذلك الكتاب والم الله
فلا تجويز فيه ومنهم من عمم على حذف جواب القسم من نحو انه لمعجز لكن اللفظ
لما لم يكن صريحا فى القسم ليجعل دليلا على اقتضاء الجواب كان حذفه ضعيفا
جدا او التعويل فى ذلك على ان كثيرا من الفواتح قد عطف عليه قسم او ذكر معه
ما يصلح جوابا لا يدفع ضعفه بل يصححه فى الجملة انتهى وبهذا خرج الجواب
عما يقال عدم الدليل مطلقا ممنوع لان عطف القسم على بعضها نحو ن والقلم
وق والقرآن وص والقرآن يدل على كونه مقسما به ويحمل البواقى عليه لان
غايته افادة الصحة فى الجملة ولا نزاع فيه كما اشار اليه المص بقوله وان كان
غير ممتنع على ان صاحب الكشاف جعل وقوع القسم بعدها مانعا من جعلها مقسما بها
لانهم استكرهوا اجتماع قسمين على مقسم عليه واحد وسيجئ قوله والتسمية بثلثة
اسماء آه هذا شروع فى جواب وجوه المعارضة بقوله وان القول بانها اسماء يخرجها آه
بعد الفراغ عن جواب المنع بابطال وجوه السند ولما كان المعارض مستدلا لا يتجه
المنع فى مقابلته اشار الى منع قوله لان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكر عندهم
بقوله والتسمية بثلثة اسماء انما تمتنع فهو منع مع السند اى لا نم استنكار التسمية
بها عندهم وانما تكون مستنكرة اذا ركبت بعضها مع بعض ومزجت حتى جعلت

اسماً واحداً يجرى الاعراب فى آخره على طريقة بعلبك ولما كان المستنكر فى القرآن
فى حكم الممتنع عبّر عن الاستنكار بالامتناع واما اذا نزّرت نثر اسماء العدد اى
ذكرت على سبيل التعديد فلا اى فلا اشكال ولا امتناع ح فى التسمية بثلثة اسماء
فصاعداً لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شراً ونحوه
وتوضيح هذا المقام ما حققه النحرير العلامة فى حواشى مختصر الاصول فى شرح قول
ابن الحاجب لا تركيب فى لغتهم من ثلثة حيث قال اعلم انه لا نزاع فى التركيب
من ثلثة الفاظ فصاعداً بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل
من تلك الالفاظ مثل ابى عبد الله وابى عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء
الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط
شراً والتسمية بزيد منطلق او بيت من الشعر او بالم وبجمعسق ونحو ذلك
منثورة نثر اسماء العدد من غير اعراب وانما الكلام فى التسمية بثلثة الفاظ
فصاعداً اذا جعلت اسماً واحداً على طريقة حضرموت وبعلبك من غير ان
يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجرى
الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع قوله وناهيك بتسوية سيبويه اى حسبك وكافيك تسويته فالباء زائدة كما فى حسبك
بدرهم والناهى اسم فاعل من النهى كان التسوية تنهاك عن طلب دليل سواه
قوله والمسمى هو مجموع السورة اشارة الجواب قوله ويؤدى الى اتحاد الاسم
آه ولما كان توهم اتحاد الاسم والمسمى مبنياً على عدم الفرق بين كل واحد
من الاجزاء وبين جمع الاجزاء المأخوذة مفصلة المتحد مع المأخوذة مجملة
كما سبق تقريره اشار الى ان مغايرة كل جزء مع المجموع بديهية كيف وقد اعتبر
فى تقوم المجموع كل واحد من الاجزاء ولم يعتبر فى تقوم واحد منها شىء
من الاجزاء وللتنبيه على بداهتها جعلها مفروغاً عنها وساق الكلام
لتعيين المسمى والاسم فقال المسمى هو المجموع والاسم هو الجزء فلا اتحاد
يعنى من اين يلزم الاتحاد والمجموع مع الجزء متغايران هكذا ينبغى ان يفهم
واما ان الجزء لا يطلق عليه الغير على اصطلاح المتكلمين فليس بضار لان
الكلام ههنا ليس فى الاصطلاح قوله وهو متقدم من حيث ذاته آه اشارة الى
الجواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويستدعى تأخر الجزء عن الكل
وتقريره

١٧٩

وتقريره ان التقدم على الكل لازم لذات الجزء وماهيته من حيث هى هى فلا ينفك
عنها فى كلا الوجودين فى الخارج والذهن واما الاسم فليس التأخر عن المسمى
لازماً له لذاته حتى يلزم من كون الجزء اسماً للكل ان يكون المتقدم لذاته
عن الشىء متأخراً لذاته عنه فيتوقف على ما يتوقف عليه فيدور وانما المتأخر
فى الاسم هو وصف حادث غير لازم لذاته بحيث لا ينفك عنه خارجاً وذهناً
فلما تغايرت جهتا التقدم والتأخر اندفع الدور وهذا هو تقرير كلام المص
واما التحقيق فهو انه لا يلزم ان يتأخر الاسم عن المسمى فى الوجود الخارجى
لجواز ان يتصور المسمى قبل وجوده فيوضع له اسم كما يسمى الولد قبل وجوده
وليس هذا تعليق التسمية بالوجود اى اذا ولد كان اسمه كذا كما توهم
لانه يرده قوله تعالى ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه احمد البعدية
انما هى بالقياس الى ما قبلها من الرسالة والاتيان لا الى ما بعدها من زمن
كون اسمه احمد فهو من حيث كونه جزء مقدم فى التحقيق ومن حيث كونه
اسماً مؤخر فى التصور فلا دور قوله والوجه الاول آه اراد به القدر المشترك
بين الوجهين الذين ذكرهما اولاً وارتضاهما وهو انها اسماء للحروف
البسيطة ذكرت للتنبيه على اعجاز المتلو عليهم اما بالنظر اليه فى نفسه كما
فى الوجه الاول المشار اليه بقوله ايقاظاً لمن تحدى آه او بالنظر الى المنزل عليه
كما فى الوجه الثانى المشار اليه بقوله فان النطق باسماء الحروف من الامى
مستبعد خارق للعادة قوله اقرب الى التحقيق لانه لا يرد عليه ما يرد على
احتمال كونها اسماء للسور حتى يحتاج الى مؤنة الجواب وقيل لان كونها
اسماء الحروف محقق لا محالة بخلاف غيره من الاحتمالات فانه مجرد احتمال
وانت خبير بان كونها اسماء للسور مما اطبق عليه الاكثر فلا يكون مجرد
احتمال وقيل لبقاء الالفاظ على اصل وضعها والنقل خلاف الاصل وفيه انه
يندرج تحت السلامة عن لزوم النقل فلا يكون وجهاً على حدة وصيغة التفضيل
اشارة الى ان اصل القرب الى التحقيق حاصل فى احتمال كونها اسماء السور ايضاً
لاندفاع ما اورد بما ذكر من الاجوبة وكونه مما اطبق عليه الاكثر قوله واوفق
للطائف التنزيل لما فيه من الرمز اولاً وبالذات الى ما هو المقصود الاصلى
من التنزيل وهو التحدى المؤدى الى تبكيت الخصم والزامه واحتمال كونها

ثوبيهما وهو وصفهم

اسماء للسور وان اشتمل ايضا على الرمز الى التحدى على ما اشار اليه بقوله سميت بها
اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب آه الا انه اعتبر ذلك فيه ثانيا وبالعرض لترجح
التسمية لا لكونه المقصود الاصلى فاصل الموافقة للطائف التنزيل مشترك
بين الوجهين ولهذا قال وفق بصيغة التفضيل قوله واسلم من لزوم النقل
كلمة من ليست تفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من اسلم والمفضل عليه
محذوف اى الوجه الاول اشد سلامة من لزوم النقل عن معانيها الوضعية
الى العلمية من الوجه الثانى فان فيه نقلا من تلك المعانى التى هى الحروف البسيطة
الى معان اخر وهى السور والاصل فى الالفاظ المستعملة فى القرآن ان يراد بها معانيها
اللغوية حتى ذهب القاضى ابو بكر ان الحقيقة الشرعية اى المنقول الشرعى غير واقعة
وقوله ووقوع الاشتراك فى الاعلام بالجر عطف على لزوم النقل اى وكذا
الوجه الاول اشد سلامة من وقوع الاشتراك من الوجه الثانى فان اكثر الفواتح
يشترك فيها عدة من السور كالم والر وطسم وحم وقوله من واضع واحد
اشارة الى جواز وقوعه اذا تعدد الواضع كما فى الاعلام المشتركة مثل زيد
اذا وضع جماعة لاولادهم بان سمى كل منهم ولده باسم زيد فانه وان اخل
بمقصود العلمية اعنى تعيين المعنى وتمييزه من غير التباس الا ان تعدده عند
واما وقوعه من واضع واحد بان سمى شخص واحد عدة من اولاده بزيد
فانه اخلال بمقصود العلمية من غير عذر فلا يليق ان يقع سيما من الحكيم فقوله
فانه يعود بالنقض على مقصود العلمية تعليل لما يتضمنه قوله واسلم من وقوع
الاشتراك آه فانه يتضمن القول بان وقوع الاشتراك فى الاعلام من
واضع واحد مخل بمقصود العلمية ومعنى كونه عائدا بالنقض على مقصود العلمية
انه يبطله وينافيه لان المقصود من وضع الاعلام تمييز المعنى واحضاره
عند المخاطب بشخصه بحيث لا يلتبس بغيره والاشتراك يستلزم الابهام
والالتباس ولا عذر لوحدة الواضع فان قلت كون الوجه الاول اسلم من
الوجه الثانى فى لزوم النقل ووقوع الاشتراك يدل على اشتراكهما فى اصل
السلامة عن لزومه ووقوعه مع ان الوجه الثانى غير سالم عنهما لتحققهما فيه
قطعا فلا وجه لصيغة التفضيل ههنا قلت يمكن تاويل الوجه الثانى بوجه
يكون هو ايضا سالما عنهما بان يقال ما قالوا انها اسماء للسور ارادوا به
انها

ارادوا به انها كالاسماء لها فى جريانها عليها جريان الاسماء على المسميات فانك
تقول قرأت المص وحمعسق كما تقول قرأ الحمد لله وقل هو الله واذا جاء نصر الله
فكما ان هذه الجمل ليست باسامى لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير
كونها اسماء للسور اعنى مجموع السور تسامحوا وقالوا انها اسماء لها والوضوح
المقصود فاشترك الوجهان فى اصل السلامة منهما الا انها فى الوجه الاول لعدم
احتياجها الى التاويل اشد وازيد منها فى الوجه الثانى لاحتياجها فيه الى التاويل
على ان افعل التفضيل قد يجرد عن معنى التفضيل ويستعمل فى اصل الفعل قوله
وقيل انها اسماء القرآن واعلم ان المص ذكر اولا فى وجه وقوع الاسماء المذكورة
فواتح للسور وجوها ثلثة وضعف الثالث بتأخيره وايراده بصيغة التمريض كما عرفت
ثم اورد بلا يقال وجوها اربعة معارضة للوجه الثالث وزيفها بقوله لانا نقول
ثم اورد وجوها اربعة اخرى فى وجه وقوعها فواتح زادها على الكشاف فبلغت
الوجوه سبعة لا احد عشر كما قيل اذ قد عرفت ان الاربعة المذكورة فى حيز لا يقال ذكرت
معارضة لجعلها اسماء السور نعم يمكن جعلها ابتداء وجوها للوقوع المذكور من غير
ان يعارض بها الوجه الثالث ثم ان القائل بانها اسماء القرآن وهو الكلبى والسدى
وقتادة واتفق ارباب الحواشى على انه لا بد ان يراد بالقرآن على هذا القول المعنى
الشخصى وهو مجموع ما بين الدفتين على ما اختاره ائمة التفسير لا المعنى الكلى اعنى
القدر المشترك الصادق عليه وعلى كل بعض منه على ما اختاره ائمة الاصول اذ لو
اريد القدر المشترك يلزم اتحاد الاسم والمسمى اقول اللزوم ممنوع لان اطلاقه على كل
بعض ح لصدق القدر المشترك عليه لا لكونه مسمى اللفظ على ما هو شان الالفاظ
الموضوعة بازاء مفهومات كلية اذا اطلقت على افرادها نعم يلزم ح صحة اطلاق
هذه الاسماء وحملها على انفسها مرادا بها فى جانب الموضوع خصوصياتها وفى جانب المحمول
القدر المشترك الصادق عليها وعلى غيرها فيصح قولنا الم اى هذا البعض من المجموع
يصدق عليه هذا المفهوم الكلى ونظيره ان يقال لشخص اسمه العلم انسان الانسان
انسان فلا غبار عليه واما لزوم الترادف على تقدير كونها اسماء القرآن فليس بمحذور
لانها تدل على قصد التعظيم الحاصل من كثرة الاسم لدلالتها على شرف المسمى قوله
ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن اى ولكونها اسماء القرآن اخبر عنها فى بعض المواضع
بالكتاب كما فى الم ذلك الكتاب والمص كتاب انزل اليك والر كتاب احكمت والر كتاب

ويهو الم

انزل اليك واما الاخبار عنها بالقرآن فلم يقع صريحا فقيل قوله والقرآن عطف تغيرت
لكتاب ليظهر وجه الاستشهاد به وقيل اشارة الى ما في الر تلك آيات الكتاب وقرآن
مبين ورد هذا بان قرآن معطوف على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر لا يقال على
تقدير عطفه على ما اضيف اليه الخبر يكون التقدير وآيات قرآن مبين وايات القرآن
قرآن فيكون الاخبار بالقرآن ايضا لانا نقول على تقدير ان يكون المراد بالقرآن
المجموع الشخصي لا القدر المشترك لا يمكن القول بان آيات القرآن قرآن وقيل
حمل على هذه الاسماء في بعض المواضع الكتاب فقط كما في الم ذلك الكتاب و
وفي بعض المواضع القرآن فقط كما في الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين
وفي البعض الآخر حمل كلاهما كما في طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين فان
آيات القرآن قرآن لا آيات الكتاب انتهى كانه يريد بقوله فان آيات
القرآن آه بيان كون المحمول فيه كلاهما في الاول القرآن فقط وفي الثاني كليهما
فيرد عليه انه على تقدير عدم كون ايات الكتاب كتابا كيف يكون المحمول فيه
كلاهما على ان هذا القائل ممن صرح بان المراد بالقرآن المجموع الشخصي لا القدر المشترك
فتأمل قوله وقيل انها اسماء الله روى هذا عن ابن عباس وقاله سعيد بن جبير وجمع
من التابعين فمعنى الم ذلك الكتاب انا الم فيكون ذلك الكتاب ثانيا قوله ويدل
عليه ان عليا رض آه من مقول قيل ولما لم يكن الفواتح دالة بحسب الوضع على معنى
التعظيم والتنزيه او ما يرجع اليهما مع وجوب ذلك في اسماء الله تعالى بحسب
الاستقراء ولم يرد ايضا اذن الشارع صريحا على اطلاقها على الله لم يرض المصـ
بهذا القول واشار الى توجيه قول علي رض فقال ولعله اراد اي بقوله يا كهيعص
ويا حمعسق يا منزلهما وانما خصهما مع انه تعالى منزل الكل لما روى ان عليا رض
كان يعرف الفتن والوقايع منهما سيما حمعسق وذكر القشيري والثعلبي
في تفسيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية في وجهه فقيل
ما احزنك يا رسول الله قال اخبرت ببلايا تنزل بامتي من خسف وقذف
ونار يحشرهم الى البر وريح يقذفهم الى البحر وآيات متتابعة عند نزول عيسى
وخروج الدجال قوله وقيل الالف من اقصى الحلق آه اي قيل في معنى الم
خاصة بطريق الاشارة الى المخارج الثلاثة سواء جعل من اسماء السور
او من اسمائه تعالى فهو تخصيص بعد التعميم وليس بعديل القول بانها اسماء

الله

لا يكون ايات القرآن قرآنا مع

اسماء الله لا لما قبله بل متعلق بجميع الاقوال لجريان الاسماء المذكور في كل
واحد من المعاني المذكورة في كل لكونه ذكرا قوله ينبغي ان يكون اول كلامه و
اوسطه وآخره ذكر الله كناية عن كون كلامه منحصرا في ذكر الله لان الاوسط
يستوعب ما بين الاول والاخر والمناسب بوقوع الم في اوائل السور القرآنية
ان يكون المراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه
فيكون المعنى ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره قرآنا اي يكون مواظبا
على تلاوة القرآن كل حين واوان وما قيل المراد بذكر الله هو القرآن لانه
المحمول على الم فيرد عليه ان هذه النكتة وان كانت مختصة بالم كما سبق الا ان الم وقع
فواتح عدة من السور ليس المحمول عليه في كلها هو القرآن مثل الم احسب الناس والم غلبت
الروم والم الله لا اله الا هو قوله وقيل انها اي الفواتح سر استأثر الله بعلمه هكذا
في كثير من النسخ بالهاء فمعناه سر خصه الله بعلمه اي جعله مقصورا على علمه غير
متجاوز الى علم غيره وحاصله انه جعله بحيث لا يعلمه الا هو وما في بعض
النسخ سر استأثر الله بعلمه بدون الهاء هو الموافق لما في القاموس استأثر بالشيء
استبد به وخص به نفسه قوله وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة
ما يقرب منه اي من انه سر لا يعلمه الا الله فقد روى في المعالم وغيره عن ابي بكر
الصديق رض في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن اوائل السور وعن علي رضي الله
لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وفي تفسير ابي الليث عن عمر وعثمان
وابن مسعود رضي الله عنهم الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر وقال في الينابيع
سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عنها فقال لو تكلمت فيه لكنت متكلفا وقد امر الله
تعالى النبي صلى الله عليه وسلم ان يقول وما انا من المتكلفين وسئل الشعبي عنها
فقال سر الله فلا تطلبوه قوله ولعلهم ارادوا اشارة الى ان ما قالوا من انها
سر استأثر الله بعلمه ليس محمولا على ظاهره بل مرادهم بها انها اسرار بين الله تعالى
ورسوله عليه السلام ورموز لم يقصد بها افهام غيره اي غير الرسول فمعنى استأثر بعلمه انه
لم يقصد بها افهام غير الرسول عليه السلام لا انه لا يفهمها احد سوى الله تعالى ويؤيد
هذا التأويل ما قاله بعض العارفين ان النبي صلى الله عليه وسلم له ثلث نشآت نشأة
بشرية كما يفصح عنها قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ونشأة ملكية كما اشار اليها بقوله عم
لست كاحد منكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ونشأة لاهوتية في خيمة ربانية قدسية

في عالم اللاهوت في مقعد صدق عند مليك مقتدر كما اشير اليه في قوله تعالى
ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى وفي قوله عليه السلام من رآني فقد رأى الحق فيتكلم الله تعالى
بحسب كل نشأة بما يناسب تلك النشأة فكلامه بحسب النشأة البشرية بكلمات مركبة
مثل قل هو الله احد لا اله الا هو وبحسب النشأة الملكية بحروف مفردة مثل الم وطه ويس
وحم وبحسب النشأة الثالثة بكلمة بكلام لا يكون من جنس الحروف والكلمات بل
بما لا يدركه العقل كما قال عز وجل في حكاية كلامه معه عليه السلام فاوحى
الى عبده ما اوحى حيث اشار بكلمة ما الابهامية الى ان ما اوحى اليه في ذلك
الموطن بلغ في الفخامة مبلغاً تقاصرت العبارة عن تعبيره والعقل عن ادراكه
قوله اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد علة لتأويل كلامهم وصرفه عن ظاهره وغرضه
من هذا التأويل دفع ما ورد على الشافعية من ان ما ذكروه من تأويل المتشابهات
ومنعهم الوقوف على الله مخالف للاحاديث المأثورة عن الخلفاء الاربعة رضي
الله عنهم وجعل بعد الخطاب بما لا يفيد دليلاً على هذا التأويل بحمل كلامهم على هذا
ليندفع الايراد اذ حمل كلامهم على ظاهره يفضي الى القول بالبعيد والائمة الحنفية
التزموا الوقوف على الله وقالوا فائدة المتشابه ابتلاء الراسخين بمنعهم عن التفكر
والوصول الى مبتغاهم من العلم كما ان ابتلاء الجهال بالحمل على تحصيله
والامعان في طلبه لان ابتلاء كل احد انما يكون بما هو خلاف هواه وعكس
ما يتمناه على ما يقتضيه الحكمة الالهية والمصلحة الربانية الا ان المتكلمين اختاروا
ما ذهب اليه الشافعية وقالوا لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى ما لا يكون
مفهوما للخلق وتمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن فلو لم يكن مفهوماً لما صح امرهم بالتدبر
واما السنة فقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وسنتي والامر بالتمسك به يتوقف على كونه مفهوماً واما المعقول
فهو انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت كالمخاطبة بين العربي بالزنجي
فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذاك سيما من الحكيم وعورض من قبل الحنفية بالثلثة
المذكورة ايضا اما الكتاب فقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله فان الوقف
فيه لازم لان صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل لفظي او عقلي
واللفظي

واللفظي لا يكون قاطعا لما تقرر في الاصول من انه يتوقف على نقل اللغات وعلى
وجوه التصريف والاعراب وعلى عدم الاشتراك وعلى عدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار
وعدم المعارض العقلي والنقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى
ان يكون مظنونا فلا يجوز التعويل عليه في المسائل اليقينية فاذن لا سبيل الى صرف
اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بالدلايل القطعية العقلية الدالة
على ان معناه الراجح محال عقلاً فاذا قامت هذه الدلالة وعلم انه ليس
مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فلا يحتاج الى ان يعرف ان المرجوح
المراد به ماذا لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك لا يمكن
الا بالدلائل اللفظية وهي ظنية كما بين سيما المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح
آخر فاذن الخوض في التأويل غير جائز واما السنة فقوله عليه السلام ان من العلم
كهيئة المكنون لا يعلمه الا الله وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
فوجب ان يكون قولهم بان هذه الفواتح غير معلومة حقاً واما المعقول
فهو ان الاعمال التي كلفنا بها قسمان منها ما هو معقول المعنى اي يعرف فيه وجه
الحكم كالصلوة والزكوة والصوم ومنها ما هو غير معقول المعنى حيث لم يعرف فيه
وجه الحكم كافعال الحج من رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة واستلام الحجر
وغير ذلك وقد اتفقوا على انه كما يحسن امر الحكيم عباده بالنوع الاول كذلك
يحسن الامر منه بالنوع الثاني لدلالته على كمال الانقياد لان امتثال امر لا يعرف
وجه الحكمة فيه لا يكون الا من محض الانقياد والاطاعة فكما ان الافعال
المأمور بها منقسمة الى هذين القسمين كذلك اقواله تعالى منها ما يفهم منه
شيء ومنها ما لا يفيد اصلاً والحكمة في التكلم به ظهور كمال الامتثال قوله
فان جعلتها اه شروع في تفصيل ما اجمله سابقاً من ان هذه الفواتح اسماء معربة
خالية عن الاعراب لانتفاء الموجب والمقتضي فانه دل على انها اذا تحقق ما
يوجبه ويقتضيه بان تكون واقعة في التركيب غير مسرودة على نمط التعديد كانت
ذات حظ من الاعراب فشرع ان يبين ما تستحقه من وجوه الاعراب حسب ما تقتضيه
كل مقام فاورد ست احتمالات ثلثا على تقدير اسميتها وثلثا على تقدير ابقائها على
معانيها الاصلية وقدم الثلث الاول مع انها كانت مؤخرة في البيان لوجوب
كونها ذات حظ من الاعراب على تلك التقادير كلها فتقديمها انسب بمقام بيان وجوه

على تأويله

الاعراب بخلاف الثلث الاخيرة فانها فى بعضها لاحظ لها منه قوله اما الرفع
بكسر الهمزة واختها او الفاصلة فى قوله او النصب والرفع بالرفع على انه خبر مبتدأ
محذوف والتقدير وهو اى الاعراب الذى هو حظها اما الرفع على الابتداء اى
على ان يكون الم ونحوها مبتدأ او الخبر اى او الرفع على ان يكون خبرا فالخبر بمعنى الخبرية
ويجوز ان يكون الابتداء بمعنى المبتدأ ويكون المعنى الرفع على تقدير المبتدأ
او الخبر قيل لا حاجة الى التأويل لان الخبر مصدر كالابتداء الا انهم يطلقونه
على المحمول على المبتدأ والمخبرية فالمناسبة فى الغاية وانت خبير بان الغرض
من التأويل ليس مجرد تحصيل المناسبة بل تحصيل المعنى المقتضى للاعراب فانه
فى المبتداء هو كونه مبتدأ اى مسندا اليه وفى الخبر هو كونه خبرا اى مسندا والخبر
بالمعنى المصدرى على تقدير تسليمه حقيقة مهجورة فلا بد من التأويل ثم ان
كان الرفع على الابتداء فان جعلتها اسماء الله يقدر الخبر مناسبا للمقام مثل
انزل كما قدروه فى قوله تعالى قل الله فان تقديره قل الله انزله على ما قالوا
او المستعان كما فى قوله تعالى والله المستعان او حسبنا او حسبى كما فى قوله تعالى
قالوا حسبنا الله وقوله تعالى قل حسبى الله او ربنا كما فى قوله الله ربنا وربكم ونحو ذلك
مما اخبر به فى القرآن عن الله فان القرآن يفسر بعضه بعضا وما قيل انها
يأتى بعدها ان صلح لها يحمل على واحد منها فيكون اما مبتدأ وما بعده خبره
او خبرا وما بعده مبتدأه كقوله تعالى الم الله لا اله الا هو فيرد عليه ان معنى
الم على تقدير كونها اسماء تعالى الله فيكون الم الله فى قوة الله الله فان
لم يأول لا يصح الحمل وان اول احدهما باسم الله فلا بد ان يراد من الآخر
لفظ اى اسم الله هذا اللفظ وهذا اللفظ اسم الله فلا يكون الحمل مفيدا
وان جعلتها اسماء القرآن او السورة فخبرها فى اكثر السور هو ما
بعدها كما صرح به المصنف فى سورة الاعراف وهود ومريم والم السجدة
والجاثية وفى ما عداها يقدر الخبر مناسبا للمقام كما اشير اليه ابضا فى موضع
وان كان الرفع على الخبرية يقدر المبتدأ فعلى تقدير جعلها اسماء الله يكون
التقدير المستعان المتبرك باسمه الم اى الله وهكذا فى البواقى وعلى تقدير
جعلها اسماء السور او القرآن يكون التقدير هذه السورة الم او هذا
الكتاب المنزل الم فيكون الحمل باعتبار التسمية اى مسمى بالم قوله او النصب

او النصب رفع على انه عطف على الرفع فى قوله اما الرفع اى واعرابها النصب
بتقدير فعل القسم تقديرا واقعا على طريقة الله لافعلن اى تجعل مقسما بها منصوبة
بنزع الجار وايصال الفعل المقدر اليها بنفسها كما فى قولك الله لافعلن كذا فان
تقديره اقسم بالله لافعلن كذا فاضمر الفعل لدلالة جواب القسم عليه ثم نزع الجار
فانتصب المقسم به بالفعل المضمر لان المانع من انتصابه بذلك كان هو الجار فلما
حذف بقى مدخوله الذى هو متعلق الفعل خاليا عن المانع فيجب نصبه قال ابن
الحاجب فى شرح قول صاحب المفصل ويحذف الباء وينصب المقسم به بالفعل المضمر
انما انتصب المقسم به بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق بفعل القسم لان الحروف الجارة
موضوعة لتعدية الفعل او شبهه الى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به
لذلك الفعل الا انه لا ينصبه لفظا لمعارضة حرف الجر اياه فاذا حذفت بقى متعلق
الفعل خاليا عن المعارض له فيجب ان ينصب متعلقه بدليل كلمت زيدا وكلمت لزيد
واستغفرت الذنب واستغفرت من الذنب وذلك مطرد فى كلامهم الا انهم لا
يحذفونها الا مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله او اقسم الله بل يقولون
الله لافعلن انتهى واعلم ان صاحب الكشاف بعد ما بين ان لهذه الفواتح محلا
من الاعراب قال فان قلت ما محلها قلت يحتمل الاوجه الثلثة اما الرفع فعلى
الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها وكونها بمنزلة الله والله
على اللغتين انتهى وقال فيما مر فان قلت هلا زعمت انها نصبت نصب قولهم
نعم الله لافعلن واى الله لافعلن على حذف حرف الجر واعمال فعل القسم
قلت ان القرآن والقلم بعد هذه الفواتح محلوف بهما فلو زعمت ذلك لجمعت
بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك ثم قال ولا سبيل فيما نحن فيه
الى جعل الواو للعطف لمخالفة الثانى الاول فى الاعراب فاعترض على المصنف بانه
لا وجه لهذا الاحتمال بعد ما ذكره صاحب الكشاف بانهم استكرهوا الجمع بين قسمين
على مقسم عليه واحد وانه لا مجال للعطف اقول انما ذكره فيما فيه مانع من القسم
وهو وقوع القسم بعدها مجرورا بحرفه واشار الى جوازه ايضا حيث علله بانهم
استكرهوا ذلك وهو لا يستلزم الامتناع على ما صرح به قدس سره فى شرح
ما مر من كلامه حيث قال انما لم يمتنع لجواز ان يفهم المقصود بشواهد القراين وقال فى شرح
قوله قلت يحتمل الاوجه الثلثة جارية بلا ضعف فى كل فاتحة يصلح فى الظاهر ان

تكون

مقسم بها ~~ظاهرا~~ صح

قال قدس سره جعل الواو الاخيرة
للقسم يستكره لقصور العبارة
عما قصد من وحدة القسم والاشتراك
بين المتعدد الذى وقع مقسما به
ولايهامها خلاف من تعدد القسم
واقتضاء كل واحد جوابا برأسه ثم قال
وانما لم يمتنع اه
سلمه الله

~~المقصود~~
صح

قسماً واما في غيرها فلا يجوز النصب بالقسم بل بفعل مضمر ولا الجر مطلقا الا على
وجه ضعيف وهو ان يقدر جواب القسم من نحو انه لمعجز وما شاكله فاما ان يريد جريان
كل واحد في كل واحد فانه كثيرا ما يذكر في هذا الكتاب الوجه الراجح والمرجوح
معا بلا تفرقة بينهما اعتمادا على فهم الشارح فيه واما ان يريد التوزيع على معنى ان
بعضا من الفواتح يجري فيها الاوجه كلها والباقي منها يجري فيه بعضها ويحتمل
في ذلك ايضا على ما ذكر لكن المتبادر هو الاول انتهى اقول التوجيه الذي
ذكره قدس سره بقوله فاما ان يريد الى آخر ما نقل تمشي في كلام المص ايضا
فتخصيص كلامه بالثاني كما فعله بعضهم غير وجيه على ان استكراه اجتماع القسمين
على مقسم به واحد مما اختلف فيه النحاة فعند غير الخليل وسيبويه لا استكراه فيه على ما
نقله ابن الحاجب فجاز ان يبني المص كلامه على هذا ويدل عليه عدم التعرض بكونه
مستكرها عندهم كما في الكشاف قوله او غيره بالجر عطف على فعل القسم اي او النصب
بتقدير غير فعل القسم كاذكر واتل واقرأ قوله او الجر رفع عطف على النصب او والرفع
وقوله على اضمار حرف القسم ويجري هذا في جميع الفواتح ولو كانت مفتوحة
لعدم الانصراف اذ المانع من العطف المخالفة في الاعراب وقد زال وعدل
عن عبارة الكشاف حيث قال على اضمار الباء لئلا يحتاج الى الاعتذار بان
تخصيص الباء اما لانها الاصل ولكثرة استعمالها واما اختيار الاضمار على
الحذف فلبقاء اثره فان المضمر ما يبقى اثره بخلاف المحذوف فانه اعم ولم يورد
مثالا للجر على اضمار حرف القسم لقلة وقوعه ومنه قولهم لاه ابوك اي لله
ابوك على ان مثال النصب بفعل القسم يصلح مثالا للجر باضمار حرف القسم كما
اشار اليه في الكشاف بقوله بمنزلة الله والله للغيتين وسيجيء في كلام المص
ايضا وانما الفرق باعتبار المضمر فان اضمرت حرف القسم فيظهر اثره الذي
هو الجر والا فيظهر اثر الفعل المضمر قوله ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية اشارة
الى ان الفواتح على تقدير كونها ذات حظ من الاعراب تنقسم الى قسمين قسم
يتأتى فيه الاعراب لفظا اي يجوز فيه الرفع والنصب والجر لفظا والحكاية
اي ويجوز فيه الحكاية ايضا بان ينطق به ساكن العجز على صورته الاولى
ويكون اعرابه محليا لا لفظيا واشار الى تعيين هذا القسم بقوله فيما كانت
مفردة مثل ص وق او موازنة بالنصب عطفا على قوله مفردة لمفرد كحم فانها

كهابيل زنة وقسم لا يتأتى فيه الا الاعراب المحلي وهو المراد بقوله والحكاية
ليست الا فيما عدا ذلك فهي مرفوعة عطفا على قوله الاعراب لفظا والحكاية
اي يتأتى الحكاية فقط لا غيرها لان ليست الا وليس الا على ما في بعض النسخ
من قبيل حذف المستثنى قال في المفصل ويحذف المستثنى تخفيفا كقولهم ليس الا وليس غير
يتأتى الحكاية ليست الا وليس الا ان المتأتي ليس الا الحكاية فقط دون غيرها والمراد
بما عدا ذلك الفواتح التي لا تكون مفردة ولا موازنة لها مثل الم وكهيعص
والحكاية على ما صرح به في الكشاف ان تجيء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته
الاولى كقولك دعني من تمرتان في جواب من قال يكفيك تمرتان وبدأت
بالحمد لله وقرأت سورة انزلناها قال قدس سره في تفسير قوله ان تجيء بالقول
اي باللفظ مفردا كان او مركبا وقد مثل لهما وكثر الامثلة تقريرا للحكاية
وانها باب مطرد في نوعي الجمل والمفردات معلوم من اللغة بالاستقراء فامكن
اجراؤها في اسماء الحروف اذا جعلت اعلاما للسور وان لم تكن مسموعة فيها
انتهى غرضه قدس سره دفع ما يتوهم ان الحكاية تقتصر على مورد السماع وههنا
لم تسمع فلا تسوغ واعترض العلامة النيسابوري ههنا بانه يجب ان تختص الحكاية
بالقسم الاخير ولا يجري في القسم الاول الا الاعراب لفظا لان الحكاية في الاعلام
انما تجري في الجمل كتابط شرا لمحافظة صورها المنبئة عن اسباب نقلت لاجلها
الى العلمية وفي الالفاظ التي وقعت اعلاما لانفسها كقولك ضرب فعل ماض
وكم للتكثير ومن حرف جر لحفظ المجانسة مع المسمى والاشعار بانها ليست
منقولة عن اصلها بالكلية واما في غيرهما فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا او مركبا
اضافيا او مزجيا او لا ترى ان ضرب مجردا عن الضمير اذا سمي به رجل لم يكن محكيا وما
نحن فيه من هذا القبيل فيجب ان يتعين فيه الاعراب لفظا ولا تسوغ الحكاية اصلا
لكن القسم الاخير امتنع فيه الاعراب لفظا لافضائه الى التسمية بثلثة اسماء
فصاعدا ركبت وجعلت اسما واحدا يجري الاعراب على آخره وقد عرفت امتناعه
وجب ان يكون محكيا بالضرورة ولا ضرورة في القسم الاول فلا حكاية ولجاب
عنه صاحب الكشف وارتضاه الشريف قدس سره حيث لخصه واوضحه فقال
واجيب بان اسماء الحروف كثر استعمالها معدودة ساكنة الاعجاز موقوفة
حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اسماء

معناه دعني من هذا الحديث
ولو قيل تمرتين لم يؤد هذا
المعنى كذا افاده قدس سره
مسلم الله

للسود جوزت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيهاً على ان فيها شمة من ملاحظة
الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية اعني الحروف المبسوطة
والمقصود من التسمية بها الايقاظ وقرع العصا فتجويز الحكاية مخصوص
بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسود فلو سمي مثلا رجل بصاد او سورة
بالفاتحة لم يجز الحكاية وكذا اغاق انتهى اقول فعلى هذا يلزم ان لا تسوغ
الحكاية على تقدير جعلها اسماء الله تعالى لان المسمى ح ليس مركبا من مدلولاتها
الاصلية حتى يلاحظ الاصل فيجب ان يقال معنى قول المص ويتأتى الاعراب آه انه يتأتى على تقدير جعلها اسماء السود او القران فيحالف ظاهر
قوله فان جعلتها اسماء الله او القرآن او السورة كان لها حظ من الاعراب
تأمل قوله وسيعود اليك اى هذا ذكراجمالي لجريان وجوه الاعراب في الحكاية
في الفواتح وسيعود اليك ذكره في تفسير اوائل السود المفتتحة بها حال كون ذلك
الذكر مفصلا فانتصاب مفصلا على انه حال من فاعل يعود واما جعله صفة
لمصدر يعود على ما وهم فغير سديد لانه يوهم ان يكون هذا الذكر عود الجملا
مع انه الذكر الابتدائي قوله وان بقيتها عطو على قوله فان جعلتها اسماء
آه وفي بعض النسخ ابقيتها فعلى الاولى بتشديد القاف من التبقية لا بتخفيف
من البقاء لانه لازم فعدى بنقله الى التفعيل والغرض من هذا بيان
حالها على الاحتمالات الثلثة الكائنة على تقدير ابقائها على معانيها الاصلية
التي هي الحروف المبسوطة من غير نقل عنها وجعلها اسماء الله او القران
او السورة قوله فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف شروع في تفصيل
احتمالات ابقائها على معانيها اى بعد ان ابقيتها على معانيها ان قدرتها
واولتها بالمؤلف من هذه الحروف بان اردت به هذا القول فالمؤلف
مرفوع على الحكاية والباء داخلة عليه مرادا به لفظه كما في قولك بدأت
بالحمد لله فلا مجال لما قيل ان المؤول بالمؤلف لا يختص بالرفع بل يحتمل
النصب والجر بكونه مقسما به اذ بعدما اريد اللفظ وجعل المؤلف مرفوعا
محكياً لا يتصور كونه منصوبا او مجرورا على ان هذا القسم قسيم للقسم فتعين
الرفع قوله كان اى كان كل واحد منها في حيز الرفع بالابتداء او الخبر اى
بكونه مبتدأ او خبرا وقوله على ما مر اشارة الى ما سبق من قوله والمعنى هذا
المتحدى

هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف كذا اى هو المتحدى به
قوله وان جعلتها مقسما بها عطو على قوله فان قدرت آه وبيان احتمال اخر بعد
ان ابقيتها على معانيها في جعلها مما له محل من الاعراب على هذين الاحتمالين
رد على الكشاف حيث لم يجعل لها محلا من الاعراب على تقدير ابقائها على معانيها
قوله يكون كل كلمة منها اى كل اسم من تلك الاسماء الا انه عبر عن الاسم بالكلمة
تنبيها على ان المقسم به هو مجموع ما يذكر في افتتاح كل سورة لا كل واحد حتى لا يلزم
اجتماع اكثر من قسم واحد على مقسم به واحد بلا عطف فزيادة كلمة كل ليشمل
افتتاح كل سورة ويؤيد كون المقسم به هو المجموع لا كل واحد ما روى عن ابن
عباس رضى ان معناه اقسم الله بهذه الحروف حيث اشار بصيغة الجمع الى ان المقسم
الجميع وما قيل ان جمع الحروف يدل على ان تقديره اقسم الله بالالف واللام والميم
ولا اختلاف في جواز الاجتماع بطريق العطف على مقسم به واحد فخلاف الظاهر لان
مدلول صيغة الجمع هو المجموع لكن اذا فصل تخلل واو الجمع بين اجزائها قوله
منصوبا اى بحذف الجار وايصال فعل القسم اليه ثم اضماره او مجرورا
باضمار الجار قدم بيان الفرق بين الحذف والاضمار ثم انه يجوز ان يراد بجواز
النصب والجر على تقدير كونها مقسما بها جوازهما في جميع الفواتح جميعا
من غير تفرقة بين الراجح والمرجوح على ما سبق او يراد التوزيع على معنى
انه يكون منصوبا فيما لا مانع فيه من النصب كاجتماع القسمين على مقسم
واحد ويكون مجرورا في غيره ولو بني كلام المص على عدم استكراه الاجتماع
المذكور على ما نقله ابن الحاجب عن غير الخليل وسيبويه كما سبق لم يحتج
الى التوزيع ولا الى عدم التفرقة بين الراجح والمرجوح لجريانهما في جميع
الفواتح على السواء من غير رجحان بعضها على بعض وقوله على اللغتين
في الله لافعلن يريد النصب بتقدير فعل القسم وحذف حرف الجر والجر
باضمار الحرف قوله فيكون جملة قسمية متفرع على كلا الاحتمالين وفي بعض
النسخ ويكون بالواو وايا ما كان مراده انه سواء كان منصوبا او مجرورا
يكون كل كلمة جملة قسمية وهي الجملة الفعلية المصدرة بالقسم لفظا او تقديرا
وقوله بالفعل المقدر له اى متلبسة في نظم الكلام لاجل القسم سواء قدر
حرف القسم ايضا كما في صورة الجر او حذف كما في صورة النصب قوله وان جعلتها

بالفعل المقدر مع

او على قوله م

لبعض كلمات عطف على قوله ان قدرت آه ان جعلتها مقسما بها فهذا ايضا
من احتمالات ابقائها على معانيها اى بعد ابقائها عليها ان جعلتها ابعاض
كلمات كما روى عن ابن عباس وقوله او اصواتا منزلة حروف التنبيه
معطوف على قوله ابعاض كلمات واشارة الى الوجوه المذكورة فى حيز لايقال
من كونها مزيدة للتنبيه الى آخر الوجوه فينتظم ستة اوجه من احد عشر وجها
الايقاظ وقرع الاسماع وما قاله قطرب وما قاله ابو العاليه وما قيل من
ان الالف من اقصى الحلق وما روى من الخلفاء الراشدين فيحصل استيفاء
الوجوه فلا يبقى وجه اهمل بيان حال الفواتح على ذلك الوجه وهى فى هذه
الوجوه وان كانت زوائد الا انها لكونها كالاصوات فى العراء عن المعنى
عبر عنها بالاصوات قوله لم يكن لها محل من الاعراب لعدم ما يقتضيه ويوجبه
من العامل والمعنى المقتضى وقوله كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة
اى كما لا محل من الاعراب للجمل المبتدأة اى التى وقعت فى ابتداء الكلام
فلم تقع موقع مفرد ليطرء عليها ما يقتضى اعرابا فى محلها وكذا المفردات
المعدودة اى الواردة على نمط التعديد فلم يقع فى تركيب يتحقق فيه
ما يوجب اعرابها لفظا او محلا ومحصوله ان هذه الالفاظ اذا سردت
على طريقة التعديد لم يكن لها محل اعراب لفقد المقتضى والعامل ففيه
اشارة الى ان تمثيلها بالجمل والمفردات التوالى لا محل لها من الاعراب
انما هو فيما اذا كانت مسرودة على نمط التعديد بان جعلت ابعاضا او
اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه دون ما اذا قدرت بالمؤلف
من الحروف وجعلت مقسما بها لتحقق المقتضى والموجب ففيه رد
على الكشاف بان قوله ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون
لها محل من الاعراب عنده كما لا محل للجمل المبتدأة والاسماء المعدودة
لا يصح مطلقا لما عرفت من تحقق الموجب فيما عدا احتمال كونها مذكورة
على نمط التعديد وهو خصه باحتمال جعلها اسماء للسور وانما اورد
مثالين مع حصول الغرض من احدهما تنبيها على ان ما انتفى اعرابه لفقد
مقتضيه قسمان جملة ومفرد وفيه اشارة ايضا الى ان بعض الفواتح كالجملة
فى تعدد كلماته وبعضها كالمفرد فى انه كلمة واحدة قوله ويوقف عليها
وقف

وقف التام واعلم ان صاحب الكشاف قدم بيان حكم الفواتح فى الوقوف على
بيان حكمها فى الاعراب حيث قال اولا فان قلت ما حكمها فى باب الوقوف الى آخره
ثم قال فان قلت هل لها محل من الاعراب الى آخره وبعض قدم ما اخره واخر
ما قدمه رعاية للترتيب الطبيعى لان الاعراب من الاحوال العارضة للكلمة نظرا
الى ما قبلها اعنى العامل فيستحقه الكلمة اولا بخلاف الوقوف فانه لكونه عبارة عن قطع
الكلمة عما بعدها من الاحوال العارضة لها نظرا الى ما بعدها فيستحقه الكلمة ثانيا
ثم ان للقراء اصطلاحات كثيرة واقوالا شتى فى الوقوف اشهرها ان الوقوف اما
تام او حسن او قبيح لانه ان كان على ما لا يفيد معنى مستقلا فقبيح وعلى ما
يفيده فحسن فان استقل ما بعده ايضا نحو اولئك هم المفلحون فتام والا
فهو كاف ويسمى حسنا ايضا نحو الحمد لله فان ما بعده وهو رب العالمين غير
مستقل لكونه صفة له فالوقوف على بسم الله الرحمن الرحيم تام وعلى بسم الله الرحمن
وبسم الله حسن وعلى بسم قبيح فان قلت كون الوقوف على الله والرحمن حسنا
~~يوجب ان يكون تاما لان ما بعدهما مستقل لكون الوقوف عليه ايضا حسنا على~~
الله والرحمن حسنا يوجبان يكون تاما لان ما بعد كل منهما مستقل لكون الوقوف
عليه ايضا حسنا قلت ليس المراد بالمستقل ههنا ما يقابل المعنى الحرفى بل المراد منه
ما يحصل عنده فائدة لا يحتاج حصولها الى ما بعده كما اشار اليه المص وكل
منهما مستقل بهذا المعنى عند اعتبار ارتباطه بما قبله واما بدون اعتبار
ارتباطه بما قبله فغير مستقل ولا شك ان الوقوف على كل منهما انما يكون اذا اعتبر
ارتباطه بما قبله فعند الوقوف على احدهما يبقى الآخر الذى بعده غير مرتبط بما
قبله فيكون الوقوف على السابق وقفا على مستقل بعده غير مستقل اما الاول
فلانه باعتبار الارتباط يكون مفيدا غير محتاج الى ما بعده واما الثانى فلانه بدون
اعتبار الارتباط لا يكون مفيدا فضلا عن ان يكون مفيدا فائدة لا يحتاج
الى ما بعدها قوله اذا قدرت اى اولت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها بان ابقيت
على معانيها وذكرت على نمط التعديد او قدرت بالمؤلف من هذه الحروف او
نقلت عن معانيها وجعلت اسماء الله او القرآن او السورة ورفعت على الخبرية وحدها
او نصبت باذكر او يجعلها مقسما بها محذوفة الاجوبة فانها لا يحتاج فى جميع هذه
الوجوه الى ما بعدها لان المراد من عدم الاحتياج الى ما بعدها عدم تعلقها

آخر الدرس ٥

الباقى صح

ما بعده م

بما بعدها في كونها مفيدة فالوقف فيها تام بخلاف ما اذا لم يجعل وحدها
خبرا بل جعل ما بعدها ايضا خبرا لذلك المبتدأ المحذوف او بدلا منها لان ما بعدها
غير مستقل ح فالوقف عليها غير تام فعلم مما ذكرنا ان قوله اذا قدرت بحيث
لا تحتاج الى ما بعدها لتعيين التقادير التي يكون الوقف فيها تاما وليس
تعريفا للوقف التام حتى يرد انه لا يكفي ذلك في كون الوقف تاما بل لا بد فيه
من كون ما بعده ايضا مستقلا وما قيل في دفع هذا الايراد من انه لا تصور
عدم استقلال ما بعدها على تقدير استقلالها فتحقيق ان يقال في حقه ما
قاله في حق مورد من انه كلام يلوح عليه اثار الغفلة اذ لو استلزم استقلالها
استقلال ما بعدها لما تحقق الوقف الحسن وانتقض ايضا برب العالمين
لعدم استقلاله مع استقلال الحمد لله قوله وليس شيء منها آية غير الكوفيين
يريد بيان حالها التي لا يظهر لها اثر في ظاهرها بعد بيان حالها التي
يظهر لها اثر فيها فان كونها آية او لا مما لا يظهر له اثر فيها بخلاف الوقف
اذ له اثر يظهر فيها والمراد ان شيئا من الفواتح ليست آية اصلا عند
البصريين واما عندهم اي عند الكوفيين فالم في مواقعها وهي ست
سور لان الرواية الصحيحة ان الم في آل عمران ايضا آية ورواية انه فيه
ليست بآية ضعيفة وقوله فالم مع ما عطف عليه من قوله والمص
وكهيعص وطه وطسم ويس وحم اي في السور الست مبتدأ وقوله
آية بالرفع خبر له وقوله وحم عسق آيتان اي حم آية وعسق آية قوله
والبواقي وهي الر في مواقعها الستة والمراد طس وص وق ون ليست
بآيات اي عند الكوفيين وهذا ما رواه المفسرون من الكوفيين وعليه
جرى الجعبري في شرحه للشاطبية فعليه التعويل لكن الذي يعلم من كتاب
المرشد لابي شامة ان الفواتح كلها آيات عند الكوفيين بلا فرق
بينها قوله وهذا آه اشاره الى جواب ما يورد ههنا من ان الر كالمص
والر كالم وطس كيس وحم فعد بعضها آية دون بعض ترجيح بلا
مرجح وتوضيح الجواب ان هذا اي عد البعض آية او العلم بما ذكر من كون
بعض الفواتح آية دون بعض توقيفي بتقديم القاف اي لا يمكن الوقوف
عليه الا بتوقيف الشارع اي جعله واقفا اذ لا مجال للقياس فيه لعدم
كونه

آية م

كونه مما يدركه العقول ولا يلزم من وقوع الاختلاف فيه بين الائمة
ان يكون للقياس مجال فيه اذ كان النبي عم يقف على رؤس الآي للتوقيف
والاعلام وربما كان يوصل بعد ما اعلم فيظن السامع انها ليست فاصلة
فصار هذا منشأ لوقوع الخلاف فيه مع صحة الرواية لانه صحت الرواية
عند البعض دون البعض فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن
لا فلا اذ ما ثبت عنه عليه السلام في تعيين رؤس الآي سوى الوقف للاعلام
وقد صحت الرواية به عند الكل فمنشأ الخلاف ليس الا ما ذكرنا قوله ذلك
اشارة الى الم لفظ ذلك المذكور في كلامه اما عين ما في القرآن احضر بذاته
وحكم عليه بانه اشارة اليه او اسم اشارة احضر به ما في القرآن وحكم على المشار
اليه بانه اشارة الى الم وهذا جار في كل لفظ فان زيدا مثلا قد يذكر فيحضر بذاته
ويحكم عليه بما هو من احواله فيقال زيد اسم وقد يذكر لاحضار معناه ليحكم عليه
فيقال زيد قائم قوله ان اول آه يعني ليس المشار اليه هو لفظ الم وهو ظاهر
ولا ما اريد بالم مطلقا لعدم صحة حمل الكتاب عليه او وصفه به على الاحتمالات
الاخر بل المشار اليه باعتبار انه مأول بقولنا المؤلف من هذه الحروف او
مفسر بالسورة او القرآن وانما اختار في الاول التأويل وقدمه وفي الثاني
والثالث التفسير واخرهما لان الاول ليس مما وضع له لفظ الم بل هو احتمال
عقلي الا انه لرجحانه عند المص على ما سبق قدمه بخلاف الاخيرين فانهما
بيان للمعنى الذي وضع له لفظ الم لكن لما كان تفسيره بالسورة مبنيا على
ان يراد بالكتاب المعنى الكلي الصادق على كل بعض منه على ما هو اصطلاح
الاصوليين وكان هذا غير مناسب لنظر المفسرين اخرهما قوله فانه لما
تكلم به على صيغة المجهول وتقضي على صيغة المعلوم اي انعدم ولم يبق
والمقصود من هذا الكلام بيان وجه صحة للاشارة بلفظ ذلك الموضوع
للبعيد الى مدلول الم المذكور آنفا فاشار الى ان وجه صحتها امران احدهما
انه لتقضيه وعدم بقائه لكونه من الاعراض السيالة الغير القارة الذات
صار في حكم البعيد وهذا الوجه وان كان يتم بمجرد كونه متقضيا من
غير حاجة الى ذكر التكلم الا انه صرح به للاشارة الى ان الواجب في اسم
الاشارة ان يكون المشار اليه محسوسا بالبصر او منزلا منزلته صرح به

للاشارة الى ان الواجب فى اسم الاشارة ان يكون المشار اليه محسوسا بالبصر
او منزلا منزلته صرح به السكاكى فى قسم النحو من المفتاح واشار اليه الرضى
ايضا فالمشار اليه ههنا وان لم يكن مدركا بالبصر لكنه بمنزلته فان نظر
الى ابتداء نزوله كان كمعنى حاضر جعل كالمشاهد لذكره وفى حكم البعيد
لزوال ذكره وتقضيه وان نظر الى انه لم ينزل بتمامه كان كمعنى
غائب صير مشاهدا بعيدا لما ذكر وبه يندفع ان اصل الاشارة ايضا
لا يصح ههنا وثانيهما ما اشار اليه بقوله او وصل فهو عطف على تقضى
لا على تكلم لما عرفت من ان الملحوظ بالذات فى الوجه الاول هو
التقضى من المرسل الى المرسل اليه وجواب لما قوله اشير اليه بما يشار به
الى البعيد اى صار تقضيه او وصوله الى المرسل اليه سببا لان يشار اليه
بما وضع للبعيد لكونه فى حكم المشاهد البعيد اما على الاول فلما ذكر
واما على الثانى فلوقوعه فى حد البعد عند وصوله الى المرسل اليه و
اعترض على الوجه الثانى بانه قبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك
واجاب عنه قدس سره بما حاصله ان تركيبه لما كان للايصال لوحظ
قبل الوصول حاله واصلا اقول نظير هذا انك تكتب الى شخص
انا ارسلنا اليك كذا مع ان الارسال ليس بماض حال الكتابة لكن
تلاحظ حال وصول المكتوب الى ذلك الشخص فان الارسال ليس
ح ماض وليس هذا من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل حتى يرد
عليه ما اورده صاحب الحواشى من انه لا بد من اشتماله على
نكتة مناسبة للمقام وهى غير ظاهرة ههنا بل هذا من باب رعاية
البليغ فى كلامه ما يليق بحاله ويكون باعثا على تاليفه ولما كان تنزيل
القرآن لمصلحة الوصول الى الرسول عليه السلام لوحظ فيه حال الوصول
اليه عليه السلام واخرج الكلام على ما يليق بذلك الحال واين
هذا مما ذكره من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل كيف وصيغ الماضى
والمستقبل والحال الواقعة فى كلامه تعالى كلها من هذا القبيل لعدم تصور
المضى والاستقبال والحال فى حقه تعالى والمذكور فى المفتاح ان ذلك
للتعظيم والاشارة الى بعد درجته فى الهداية والمحققون من شراح الكشاف

بحاله

دعم

الكشاف رجحوا ما اختاره صاحب الكشاف والقاضى بانه اشهر فى العرف
واجرى فى المواد لاطراده على ما اشير اليه فى الكشاف واقرب الى التحقيق
لان ما يذكر معنى كان او عينا ينزل فى العرف منزلة المشاهد البعيد فهى
حقيقة عرفية بخلاف ما فى المفتاح فانه غير مطرد لعدم جريانه فى غير مقام
التعظيم ولانه مجاز والاصل الحقيقة فمهما امكن العمل بها لا يعدل عنها وبعض
الافاضل من متاخرى المفسرين اختار ما فى المفتاح واعترض على الكشاف
والقاضى بان ما قالاه وان كان مصححا للايراد لكنه بمعزل من ترجيحه على ايراد
ما وضع للاشارة الى القريب انتهى اقول هذا غريب منه بعد ما راى ان
الفحول رجحوا ما قالاه وبينوا وجه ترجيحه بما لا ينكر ومع ذلك هو تلو
مما ذكره بعض ارباب الحواشى من ان ما قالاه ناظر الى جانب اللفظ واستعماله
وما اختاره صاحب المفتاح انسب لمقام تعظيم القرآن وانت خبير بان هذا
لا يفيد رجحانه على ما قالاه لانه يكفى فى توفية المقام حقه المبالغة المستفادة
من الحصر فى قوله ذلك الكتاب فلا حاجة للعدول عن الحقيقة لاجلها
قوله وتذكيره اخر بيان وجه التذكير عن تصحيح استعمال صيغة البعيد فى القريب
لانه انما يحتاج الى تصحيح التذكير والتانيث بعد ما كان اصل الاستعمال
صحيحا قوله متى اريد بالم السورة يعنى اذا اريد به المؤلف من هذه الحروف
او القرآن فامر التذكير ظ واما اذا اريد به السورة بان يكون علما لها فامره
غير ظاهر لانه وان لم يكن علما للفظ السورة بل لمسماها الا ان مسماه ليس
منزلا مخصوصا ليس فيه تانيث اصلا بل هو طائفة من القرآن على ما صرح به
المص ولا شك انه مؤنث فلا بد ان يقال تذكيره على هذه الارادة ليس لتذكير
المشار اليه بل لتذكير ما بعده كما اشار اليه المص بقوله لتذكير الكتاب وقوله
فانه صفته او خبره بيان لوجه سببية تذكير ما بعده كما اشار اليه الكتاب
لتذكير اسم الاشارة يعنى ان الكتاب اما صفة ذلك او خبره لان الم ان جعل
مبتدا او ذلك مبتدا ثانيا فالكتاب خبره والجملة خبر للمبتدا الاول وجميع
ذلك يأتى فى كلام المص تفصيلا فسواء كان صفة او خبرا يعتبر المطابقة بينهما
تذكيرا وتانيثا واشار الى وجهه بقوله الذى هو هو فان الموصول وان كان فى الظ
صفة للخبر الا انه فى الحقيقة صفة لهما لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار على ما صرحوا

ما

بل هو

خبره او جعل خبر مبتدا محذوف
وذلك خبرا ثانيا فالكتاب
صفة وان جعل الم مبتدا
وذلك صح

فحاصل التوجيه ان ذلك لما اتحد مع الكتاب ذاتاً وان تغاير مفهوماً
جاز اجراء حكم الكتاب الذى هو الخبر سابقاً او حالاً على ذلك الذى هو
المبتدأ كذلك في التذكير فالاول كما فى قولك هند ذلك الانسان والثانى كما
فى قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى قوله او الى الكتاب معطوف
على قوله الى الم اى او اشارة الى الكتاب صريحاً فالواجب ان يطابقه فى تذكيره
وان كان المجموع عبارة عن مؤنث وقوله فيكون صفة اى على تقدير ان يكون
الاشارة الى الكتاب يكون الكتاب صفة المشار اليه فلا يحتاج بعده وتذكيره
ح الى توجيه اصلاً لا يقال الاشارة تستدعى تقديم المشار اليه على اسم الاشارة
والكتاب متأخر عنه لانا نقول اللازم تقدمه فى الوجود وان تأخر فى الذكر
لما حقق فى موضعه ان اسم الاشارة مبهم الذات وانما يتعين الذات
المشار اليها اما بالاشارة الحسية وحدها واما بالصفة معها واعلم ان
كلام الكشاف صريح فى ان المشار اليه على تقدير ان يكون الكتاب صفة هو الكتاب
حيث قال فان جعلت صفة فانما اشير به الى الكتاب صريحاً لان اسم الاشارة
يشار به الى الجنس الواقع صفة له انتهى والمص جوز كونه صفة على تقدير
ان يكون الاشارة الى الم ايضا فبنيه على ان جعله صفة يجرى فى كلا احتمالى
الاشارة ولا يختص بالاخير كما يوهمه عبارة الكشاف ثم ان مقتضى ترتيب البحث هو
تقديم الاحتمال الثانى لكونه متصلاً فان المناسب ايقال لا نم ان ذلك اشارة
الى الم بل هو اشارة الى الكتاب ولو سلم فهو فى حكم البعيد الا انه اخره اشارة
الى ان المختار هو الجواب التسليمى قوله والمراد به اى المراد بالكتاب سواء
كانت الاشارة اليه او الى الم هو الكتاب الموعود انزاله يشير به الى ان اللام فى الكتاب
ليس للجنس ولا للاستغراق بل للعهد الخارجى والمعهود الكتاب الذى
وعد الله تعالى انزاله قبل نزول هذه السورة التى هى مدنية فى سورة المزمل
التى نزلت فى مبادى الوحى فى مكة فقوله بقوله انا سنلقى عليك قولا ثقيلا متعلق
بالموعود وقد عرفت ان المراد ههنا بالقرآن والكتاب ما يعم الكل والبعض
على ما هو مصطلح الاصوليين فلا يتوجه ما يتوهم ان هذا انما يستقيم
اذا اريد بالم السورة لا القرآن كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول
قوله تعالى انا سنلقى عليك الآية فى الكتاب الموعود فلا يصح الوعد به وخص
بعضهم

وخص بعضهم كون المراد به الكتاب الموعود انزاله باحتمال كون الاشارة
الى الكتاب وانت خبير بانه لا بد على تقدير الاشارة الى الم ايضا ان يكون
المراد به الكتاب الموعود اذ لا مجال لغيره وهو ظ وقوله ونحوه بالجر عطف على
المجرور فى بقوله اى الموعود انزاله بنحو القول السابق كقوله سنقرئك فلا تنسى
وفى قوله الموعود عدول عن قول الكشاف وهو الذى وعدوا به لانه لا يناسب
الوعد بقوله انا سنلقى عليك الاية اذ المخاطب هو الرسول صلى الله عليه وسلم
فلا يلايمه صيغة الجمع تأمل قوله او فى الكتب المتقدمة عطف على قوله بقوله من حيث
المعنى فانه قيل الموعود انزاله فى هذا الكتاب بقوله انا سنلقى الا او فى الكتب
المتقدمة لكن يجب ان يلاحظ ان الرسول عليه السلام كان عالما قبل هذه
الاشارة بانه سبحانه وتعالى وعد فى الكتب المتقدمة بانزال الكتاب فلعله اوحى
اليه هذا من قبل فيتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود مطلقا
قوله وهو اى الكتاب مصدر يقال كتبه كتبا وكتابا اى خطه فهو مصدر الثلاثى
كالصيام والقيام لا كالخطاب على ما قيل والا لكان من كاتب كما ان الخطاب
من خاطب قوله سمى به المفعول اى اطلق على المفعول الذى هو المكتوب
كالخلق كما فى قوله تعالى هذا خلق الله وكقولك هذا السيف عمل فلان وهذا الدينار
ضرب الامير وتمثيله برجل عدل لا يناسب المقام لان عدلا ليس بمعنى مفعول
للمبالغة كأنه نفس الكتابة قوله او فعال عطف على قوله مصدر اى او اسم
جامد ليس بمصدر وان كان على زنته عرفا على ما يفهم مما سيأتى من قوله واصله
الجمع بنى للمفعول اى وضع ابتداء ليكون بمعنى المفعول من غير نقل عن معنى
المصدر اليه كاللباس الموضوع للملبوس من الثياب وعلى التقديرين الكتاب
بمعنى المكتوب عرفا على ما يفهم مما سيأتى من قوله واصله الجمع قوله ثم اطلق
على المنظوم عبارة اى ما يؤل واشار الى بيان علاقة المجاز قوله اى استعمل
بعد ما كان بمعنى المكتوب عرفا فى المنظوم عبارة قبل ان يكتب اى بنظم كتابة
لانه مما يكتب فهو مجاز عرفى باعتبار ما يؤل واشار الى بيان علاقة المجاز قوله
واصل الكتب اى معناه فى اصل اللغة الجمع اى المجموع مطلقا سواء كان مجموعا
خطا او عبارة او غيرها لان الكل يشتمل على معنى الجمع غير ان المجموع فى الكتابة
صور الحروف والنقوش الدالة على الالفاظ وفى العبارة نفس الحروف والالفاظ

زايد

فحاصل كلام المص ههنا ان معنى الكتاب فى اصل اللغة المكتوب بمعنى مطلق
المجموع سواء كان مجموعا خطا او عبارة او خياطة او غيرها وهذا يفهم من قوله
واصل الكتب الجمع وان معناه فى العرف هو المجموع فى الخط وهذا يفهم من قوله
مصدر سمى به المكتوب آه لان المتبادر من كتب وكتابة هو خطه والتبادر امارة
انها حقيقة عرفية فى الخط دون غيره فاشار بقوله ثم اطلق آه الى انه استعمل
ههنا فى المجموع فى العبارة بطريق المجاز العرفى باعتبار ما يؤل اليه بعلاقة
ان كلا من الكتابة والعبارة يشمل على معنى الجمع غير ان المجموع فى الكتابة صور
الحروف والنقوش الدالة على الالفاظ وفى العبارة نفس الحروف والالفاظ وبما
قررنا ظهر انه فى المنظوم عبارة مجاز عرفى وجب المصير اليه لعدم كونه من افراد
المعنى العرفى لا مجاز لغوى ولا يرد ايضا ما قيل ان فيه مصيرا الى المجاز بلا ضرورة لان
الكتاب فى اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله اصل الكتب الجمع
وظاهر انه حقيقة فى المنظوم عبارة ايضا الا ان يقال انه هجر ذلك المعنى
انتهى ~~على انه يرد عليه ايضا~~ لان وضعه لذلك المعنى العام لا يوجب كون استعما
استعماله فى هذا الخاص حقيقة بعد هجر الاول او لا وقيل قال الراغب الكتب ضم
اديم الى اديم بالخياطة وفى المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض
فى اللفظ ولهذا يسمى كتاب الله وان لم يكتب كتابا ومن قال اطلق على
المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب فكانه لم يفرق بين الخط والكتابة
اقول نقله من الراغب كثير من الثقات بهذه العبارة الكتب ضم اديم الى اديم
بالخياطة وفى المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض فى بعض فى الخط
وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض فى اللفظ ولهذا سمى كتاب الله
تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب فعلى ما نقلوه يكون معناه
العرفى عند الراغب ايضا هو المضموم فى الخط وهذا القائل حرف قوله
فى الخط الى قوله فى اللفظ اما لانه سقط فى نسخته من قوله فى الخط الى
قوله فى اللفظ او بدله اليه عمدا ليكون منشاء للاعتراض على القاضى فانقلب
عليه ما اورده عليه من عدم الفرق بين الخط والكتابة لانه على ما نقله
كان الواجب ان يكتفى بقوله ولهذا سمى كتاب الله كتابا لان قوله وان لم يكتب
يوهم خلاف المقصود لانه يدل دلالة ظاهرة على انه فى المتعارف هو المضموم
فى الخط

ابن كمال

اى بمعنى او برفع ولما كان محمولا على معناه الظاهر ح

فى الخط كما لا يخفى على من له ذوق سليم قوله ومنه الكتيبة للجيش والعسكر
لاجتماعهم وانضمام الآحاد بعضها الى بعض والغرض ان هذا التركيب
ينبئ عن الجمع والانضمام مطلقا وفيه ايضا اشارة الى ان استعماله
فى الكتابة بطريق النقل العرفى كما فى الكتيبة قوله معناه ~~انه لا ريب~~
~~فيه محمول ولما كان حمله على معناه الظاهر بل معناه انه لوضوحه الخ وحاصله ان~~
~~المنفى المرتابين فيه اشار الى انه غير محمول~~ وهو نفى وجود جنس الريب فيه
غير صحيح لورود الاشكال على صدقه لكثرة المرتابين فيه اشار الى انه غير محمول
على معناه الظاهر بل معناه انه لوضوحه الخ وحاصله ان المنفى ههنا ليس
تعلق الريب بالقرآن بل كونه محلا صالحا فى نفسه لتعلق الريب به اى هو فى
نفسه بحيث لا ينبغى لاحد ان يرتاب فيه لسطوع البرهان على كونه حقا منزلا
من عند الله فيجب على كل احد ان يكون منه على يقين وهو بهذا المعنى صادق
لا يقدح فى صدقه ارتياب جميع الناس فيه فضلا عن بعضهم وهذا كما تقول
بعد تقرير الحق فى مسئلة هذا مما لا شك فيه فانك تريد به انها يقينية لا ينبغى
ان يتعلق بها شك لا ان احدا لا يشك فيها فقوله لوضوحه علة لقوله لا يرتاب
قدم عليه اعتناء لشانه والمراد به ظهور حاله فى كونه مما يعجز عنه البشر قوله
وسطوع برهانه بالجر عطف على وضوحه والمراد بسطوع برهانه اى
رفعته هو عدم ظهور التصدى للمعارضة ممن تحدى به مع تهالكهم
فى المضادة والمعادة فلا يرد ما قيل ان بلوغه حد الاعجاز هو برهانه
الساطع فالاولى ان يقتصر على قوله فى كونه وحيا ولا يذكر قوله بالغا
حد الاعجاز انتهى قوله بحيث لا يرتاب العاقل فى محل الرفع على الرفع
على انه خبر انه قوله بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرتاب وقوله فى كونه
وحيا متعلق ايضا بلا يرتاب لا بقوله النظر الصحيح وقوله بالغا حد الاعجاز
اما خبر ثان لكونه او صفة مقيدة لقوله وحيا واعلم ان صاحب المفتاح جعل
قوله تعالى لا ريب فيه من قبيل تنزيل وجود الشئ منزلة عدمه حيث نزل وجود
الريب منزلة عدمه بسبب الامور القالعة اياه والفرق بينه وبين ما ذكره
صاحب الكشاف من ان المراد انه ليس بمظنة للريب وان الريب لا يليق به
هو ان المراد بنفى الريب على ما ذكره نفى كونه صالحا فى نفسه لتعلق الريب

فيه وعلى ما ذكره صاحب المفتاح يكون المراد به نفي حقيقته ادعاءً لجعل ريب
المرتابين بمنزلة العدم ومن لم يفرق بينهما وقال فاذا لم يوجد من العاقل
الناظر ريب فيه وكان الموجود من غيره بمنزلة العدم ظهر ان معنى نفيه
عنه نفي كونه محلاً له ومظنة لثبوته فلم ينظر نظراً صحيحاً ثم ان المص زاد على
على الكشاف قوله بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح فلانه قصد بذلك
ان يكون كلامه بحيث يحتمل توجيهي الشيخين فان حمل على ما في الكشاف تكون
تلك الزيادة لبيان عدم لياقة الريب به وعدم صلاحيته في نفسه لتعلقه به
وان حمل على ما في المفتاح تكون لبيان كون الريب الواقع فيه بمنزلة العدم
بناء على ان الريب انما يعتبر اذا كان من عاقل ينظر نظراً صحيحاً وريب غيره
كالعدم ولما لم يتحقق الريب المعتبر لكون المرتابين كالانعام بل هم
اضل صح انه لا ريب فيه قيل اذا كان معنى قوله تعالى الم المؤلف من هذه
الحروف ويكون ذلك الكتاب خبره فلا اشكال في صدق قوله لا ريب
فيه وانت خبير بان مبنى الاشكال رجوع الضمير الى الكتاب وهو بحاله على
ذلك التقدير نعم لو كان مرجع الضمير مضمون هذا الحكم لكان المعنى ظاهراً
الا ان الاشكال في ظاهر النظم **قوله** لا ان احداً لا يرتاب فيه اى ليس معناه انه
لا ريب لاحد فيه حتى يرد الاشكال على صدقه بكثرة المرتابين بل معناه ما ذكر
من نفي كونه محلاً لائقاً للريب فهو معطوف على قوله لوضوحه آه وعبارة
الكشاف هكذا ما نفي ان احدا لا يرتاب فيه وانما المنفي كونه متعلقاً للريب
ومظنة له ولما كان المفهوم من ظاهرها نفي عدم الارتياب والمقصود
نفي الارتياب عدل المص عنها وشراح الكشاف تكلفوا في توجيهها لا يخفى على
الناظر فيها **قوله** الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية تأييد
لقوله لا ان احداً لا يرتاب فيه ودليل لعدم كون معناه ذلك وقوله فانه
ما ابعد الريب عنهم بيان لوجه التأييد والدلالة فان ما نافية لا تعجبية
ومعنى ما ابعد الريب ما جعل الريب بعيداً عنهم اى لم ينف وجوده فيهم
بل جعله كالامر المقرر المفروغ عنه وساق الكلام لغرض آخر حيث قال
فأتوا الآية فعرفهم طريق ازالته ولظهور دلالة الآية على وجود الريب
قال الا يرى وتوضيح المقام ان كلمة إنْ وإنْ كانت تستعمل في المعاني المشكوكة
المحتملة

المحتملة للوجود والعدم لكن استعملت في الآية في الموجود لنزولها بعدما
ارتابوا فيها وقالوا لولا نُزِّلَ عليه القرآن جملة واحدة كما حكاه عز وجل
عنهم واشير اليه في الآية ايضا فان قوله مما نزلنا يدل على ان نزوله منجماً
لا جملةً علةً لريبهم وقد وجدت العلة فوجد الريب ولم يكتف ايضا بذكر
علته الدالة عليه بل نص على وجوده بجعل الشرط لفظ كان لان النحاة ذهبوا
الى ان كلمة ان لا تقلب كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى الماضي
مع ان جعل الشرط لفظ كان نحو قوله تعالى ان كنتُ قلتُه فقد علمته وان كان
قميصه قُدَّ من قبل وذلك لقوة دلالة كان على المضي لتمحضه له فمعنى وان كنتم
في ريب الآية واذ قد وجد فيكم ريبة في الماضي مما نزلنا اى بسبب نزوله
منجماً فاجتهدوا في ازالته ولهذا قال المص بل عرفهم الطريق المزيح له اى المزيل
للريب فان ازالة الشيء بعد الوجود لكن اشير بكلمة ان الى انه ينبغي ان لا يكون
الا مفروضاً وبما اوضحنا اندفع ما قيل يرد عليه اولاً ان ظاهر هذه الآية لا يفيد القطع
بوجود الريب ليلايم قوله لا ان احدا لا يرتاب فيه فيحصل التأييد بل يناسب ان يؤيد
بقولهم ان هذا الا اختلاق وما هذا الا افك مفترى ونحو ذلك وثانياً ان قوله
فانه ما ابعد الريب عنهم لا يلايم ذلك بل الملايم له ان يقال فان إنْ ههنا بمعنى
اذ او يقال انها للتوبيخ على الارتياب وتصوير انه مما لا ينبغي ان يقع الا فرضاً
لوجود القاطع عن اصله او يقال غلب على المرتابين اى الذين لا قطع بارتيابهم
ممن يجوز الارتياب منهم وعدمه انتهى ووجه الاندفاع انه ظهر مما ذكرنا
ان وجه افادتها القطع بوجود الريب ذكر علته بقوله مما نزلنا وجعل الشرط
لفظ كان واما ما اجاب به القائل المورد من ان القطع بوجود الريب كما
انه ينافي القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب ينافي القطع بانتفائه فاندفع
الايراد انتهى فيرد عليه ان المفهوم من كلمة ان فرض الشرط لا تجويزه فاذا
لم يكن لهم ريب وكان انكارهم واظهارهم الريب عناداً صح ان يقال تبكيتاً لهم
ان كان لكم ريب فأتوا الآية كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الآية **قوله**
وهو اى الطريق المزيل ان يجتهدوا اى يبذلوا جهدهم وطاقتهم في معارضة
نجم من نجومه النجم في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر ونجم الكتابة
ونجوم القرآن مقاديرها النازلة اليه صلى الله عليه وسلم في كل وقت والمراد

قطعا غير المرتابين م

بهذا السورة او بمقدارها اذ لا تحدى باقل منها قوله وقيل معناه اى قيل في دفع
الاشكال معنى لا ريب فيه انه لا ريب فيه للمتقين اى بالنسبة اليهم لا مطلقا والمرتابون
ليسوا بمتقين فلا يقدح في صدقه ارتياب غير المتقين فعلى هذا يكون للمتقين
خبر لا وفيه صفته وانما مرضه لكون التخصيص غير مناسب لمقام المدح وللزوم
كون قوله هدى حالا فيتوجه النفى الى القيد فيختل المعنى كما سيجئ فيحتاج
الى التمحل بانه حال لازمة او قيد للنفى لا للمنفى مع ان فيه ما فيه كما لا يخفى و
قد يقال في وجه التمريض ان الغالب في الظرف الواقع بعد لا هي الخبرية وايضا
يأبى عنه وصل المتقين بالذين اذ المعنى لا ريب فيه حقيقة للمتقين المصدقين
بحقيته ويرد على الاول ان الغلبة ممنوعة عند تحقق ما يصلح للخبرية وصلوح
الوصف للظرفية وعلى الثاني جاز ان يكون هذا الوجه مبنيا على فصل الذين
اذ كثيرا ما يذكر وجوه من الاعراب والمعاني على تقدير دون تقدير قوله
وهدى حال من مقول قيل او مرتبط بمقول قيل وايا ما كان الغرض منه دفع ما يورد
من انه اذا كان قوله للمتقين خبر لا فلا معنى لتوسط قوله هدى بين لا وخبرها
فدفعه بانه حال من الضمير المجرور اى في فيه لا من المستتر فيه لانه راجع الى الريب فيفسد
المعنى فيكون المعنى لا ريب حاصلا فيه للمتقين حال كونه هدى لهم فيلزم
منه ان يوجد فيه الريب حال عدم كونه هدى لان الحال قيد فيفيد تقييد
انتفاء الريب عنه بكونه هدى لهم فعند عدم كونه هدى يلزم وجود الريب
فيجب ان يجعل حالا مؤكدة لا منتقلة قوله والعامل فيه عطف على قوله وهدى
حال فهو ايضا داخل تحت قوله قيل والغرض منه دفع ما يرد على جعله حالا من
الضمير المجرور من لزوم عدم اتحاد عامل الحال مع عامل ذى الحال لان
عامله حرف الجر وهو لا يعمل النصب في الحال فدفعه بقوله والعامل فيه
اى في هدى الواقع حالا الظرف الواقع صفة للمنفى اى الريب والمراد
بالظرف الواقع صفة هو حاصل معنى الظرف اعنى معنى الفعل الدال عليه
الظرف كالاستقرار والحصول والكون لانه الواقع صفة وهو العامل حقيقة
في ذى الحال كما مر في انعمت عليهم فيتحد عامل الحال مع عامل ذيها ولكون
المراد بالظرف حاصل معناه لم يكتف بان يقول والعامل فيه الظرف بل وصفه
بكونه واقعا صفة للمنفى قوله والريب آه اخر بيان معنى الريب عن تحقيق مضمون

الريب صح

جملة

مضمون جملة لا ريب فيه وقدمه الكشاف للاشارة الى ان المقصود الاصلى
تحقيق مضمونها وان نفى الريب باى معنى اخذ غير صحيح فالاحتياج الى
التأويل ثابت على التقادير كلها فتقديمه اولى واشار بقوله في الاصل
مصدر رابنى الشئ الى ان المراد ههنا ليس معناه المصدرى بل الشك
كما سيجئ قوله اذا حصل ظرف للقول المفهوم من الكلام اى تقول
رابنى الشئ اذا حصل ذلك الشئ فيك الريبة بكسر الراء منصوب على انه
مفعول حصل لانه بالتشديد من التحصيل قوله وهى اى الريبة قلق النفس
واضطرابها عطف تفسير لقلق النفس قوله سمى به الشك اى الريب نقل
عن معناه الاصلى الذى هو تحصيل الريبة واستعمل ههنا وفي نظائره
في الشك الذى هو التردد في النسبة بين الشيئين بحيث لا يترجح عند العقل
احد طرفيها من الوقوع واللاوقوع فيفضى الى القلق والاضطراب ولهذا
قال مشيرا الى علاقة النقل لانه اى الشك يقلق النفس ويزيل الطمأنينة
اى يوقعها في القلق ويزيل اطمينانها فالشك سبب لتحصيل القلق فاطلاق
الريب عليه مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب قال قدس سره
استعمل ههنا بمعنى الشك اذ لو اريد معناه الاصلى لقيل لا ريب له كما يقال
لا ضرب لزيد واعترض عليه بان القران ليس مما يتوهم رايبا حتى كان
الحقيق ان يقال لا ريب له بل لو كان مصدرا ايضا لكان الواجب لا ريب
فيه انتهى اقول قد سبق ان معناه مصدرا تحصيل الريبة فمعنى الرائب محصل
الريبة وقد عرفت ان القران لنزوله مفرقا حصل الريبة في قلوب المرتابين
فكيف لا يتوهم كونه رايبا بعد ما تحقق انه رابهم فلا بد من نفيه عنه بالتأويل
المذكور واجاب بعضهم بان مراده قدس سره ان استعمال امثال هذا
المصدر بفى غير شائع بل الشائع الاستعمال باللام وهو غير مناسب فلا يكون
الريب ههنا مصدرا ولا يلزم من كلامه جواز استعماله باللام في هذا
المقام حتى يقال القرآن لا يكون رايبا انتهى وانت خبير بان فيه تسليم ان
القرآن ليس براتب وقد عرفت ما فيه قوله وفي الحديث آه مقصوده من ايراد
هذا الحديث الشريف الاستشهاد على ان الريب في الاصل مصدر رابنى وعلى
ان الريبة غير الشك كما ان الريب غيره على ما اشار اليه بقوله سمى به الشك تعرف

لما عرفت ان المراد به انه نقل الى الشك ولا شك ان المنقول عنه غير المنقول اليه
وعلى ان الريبة هي القلق اما الاول فلان الريب في الحديث استعمل في اصل
معناه مغايراً للشك اذ لا شك ان يريب بفتح الياء مشتق وجوز ضمها ايضاً من
الريب بالمعنى المصدري ولو بالواسطة وان معنى دع ما يريبك الى ما لا
يريبك اترك ما يحصل فيك الريبة والقلق منتقلاً الى ما لا شك فيه فما
يريبك عبارة عن الشك ولهذا علل الامر بترك ما يريبك بقوله عم
فان الشك ريبة واما الثاني فلان حمل الريبة على الشك يقتضي التغاير بينهما
والا لم يكن في الكلام فائدة واما الثالث فلان جعل الريبة مقابلة للطمانينة
في قوله عليه السلام والصدق طمانينة يدل على انها القلق قال قدس سره
ومعنى الحديث دع ما يريبك اي ما يقلقك ذاهباً الى ما يطمئن به قلبك
فان كون الشيء في نفسه مشكوكاً فيه غير صحيح مما يقلق به النفس الزكية وتضطرب
معه وكونه صحيحاً صادقاً مما تطمئن له اي اذا وجدت نفسك مضطربة في امر
فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن
في شيء علامة كونه باطلا محالاً لان يشك فيه وطمانينته علامة كونه حقا
وصدقاً وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك يقتضي
قلقاً وترددا وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة
والاول اقوى انتهى ولعل وجه كون الاول اقوى هو ان قوله والصدق
طمانينة انما يلايم المعنى الاول لا الثاني ثم ان تقييد النفس بالزكية
مبني على ان نفس كل مؤمن مزكاة عن اوساخ الكفر واوزار الشرك فلا يرد
ان الامر عام لكل مؤمن فتخصيص الدليل غير مناسب واعلم ان صاحب الكشف
نقل عن الطيبي انه قال الحديث من رواية الترمذي وفيه فان الكذب ريبة و
ما سلف لا يصح رواية ولا دراية ثم اعترض عليه بانهما ممنوعتان اما الدراية
فقد بين المص وجه المعنى بما لا مزيد عليه واما الرواية فلان احدى
الروايتين لا تبطل الاخرى قيل هذا القدر لا يفي فيما يتعلق بالرواية ولا يخفى
بل التحقيق ان يقال ذكر الامام الزيلعي والشيخ شهاب الدين في تخريج احاديث
الكشاف ان الترمذي رواه آخر الطب والحاكم في الاحكام والبيوع ورواه
ايضا الطبراني والبزار اقول حاصل ما ذكره هذا القائل ايضا ان هذا ايضا
رواية ولا يخفى

رواية ولا يخفى ان صاحب الكشف ايضا افاده بالطف وجه وابلغه حيث
جعله احدى الروايتين قوله ومنه اي من قبيل لا ريب فيه قولهم ريب الزمان
لنوائبه اي مصائبه جمع نائبة بمعنى المصيبة لاشتراكهما في العلاقة فان
مصائب الدهر وحوادث الزمان يقلق النفوس ويزيل اطمينانها كما ان
الشك كذلك قوله يهديهم الى الحق يشير الى ان الهدى مستعمل مجازا في معنى
اسم الفاعل المراد به الاستمرار التجددي وانه من معنى المتعدي وان جاء
من اللازم ايضا بمعنى الاهتداء واشار الى كونه مجازا في هذا المعنى بقوله
والهدى في الاصل مصدر لدلالته على انه ههنا ليس مستعملا في المعنى المصدري
وفي وفيما اختاره وان فاتت المبالغة الحاصلة من ابقائها على المعنى المصدري
وجعله بمنزلة نفس الهداية على ما قرره والقى انما هي اقبال واد بار الا انه يفيد
ان كونه هاديا مستمر ومتجدد وهذا ابلغ واوفق بمقام مدح الكتاب لما انه
يكفي في كون الرجل كانه نفس العدل كونه كذلك في وقت ما كما لا يخفى قوله
كالتقى والسرى قال الرضي قالوا ليس في المصادر ما هو على فُعَل الا الهدى و
السرى ولندرته في المصدر يؤنثهما بنو اسد على توهم انهما جمع هُدية
وسُرية وان لم يسمعا لكثرة فُعَل في جمع فعلة واما تقى فقال الزجاج هو فعل
والتاء بدل من الواو كما في تقوى وقال المبرد وزنه تُعَل والفاء محذوف
كما يحذف في الفعل فيقال تقى يتقي انتهى اقول والحق بها بعضهم لقى وبكى
ونقل عن سيبويه انه قال مرة ان الهدى مصدر واخرى ليس بمصدر لان
فُعَل لا يكون مصدرا لوقوع الاختلاف في كونه مصدرا صرح المص بانه مصدر
واستشهد عليه بمجيء نظائره مصدرا قوله ومعناه اي معنى الهدى
مصدرا الدلالة مطلقا غير مقيد بكونها موصلة الى المطلوب بقرينة ذكرها
في مقابلة الدلالة الموصلة فلا ينافي تقييدها بكونها بلطف على ما مر في
الفاتحة وبكونها على ما يوصل الى المطلوب مطلقا الا انه ترك الاول اكتفاء
بما سبق والثاني لتبادره ولعدم الدليل على التقييد بكونها موصلة ثم جعلها
بهذا المعنى اراءة الطريق الموصل وان لم يسلكه اصلا او سلك ولم يصل وقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى الآية وارد بهذا المعنى قوله وقيل قائله
صاحب الكشاف الدلالة الموصلة اي لا الدلالة المطلقة ولا المقيدة بمجرد كونها

اي الشك والنوائب سلمه الله

من ما يهدي م

اي ندرة فعل سلمه الله

اي سواء كانت موصلة اولا سلمه الله

الى ما يوصل مطلقا وان لم تكن موصلة بالفعل بل المقيدة بكونها متصفة
بالفعل بالايصال الى البغية بالضم اى المط وبهذا المعنى ورد فى قوله تعالى
انك لا تهدى من احببت والمص رجح المعنى الاول ولم يذكر له دليلا وقرض
الثانى مع انه نقل له دليلا تنبيها على ان الاطلاق لكونه اصلا لا يحتاج الى الدليل
فيكون راجحا والتقييد لكونه خلاف الاصل يحتاج الى الدليل فيكون مرجوحا و
تحقيق المقام انه ورد استعماله بكل من المعنيين كما فى الآيتين المذكورتين
فالمعنى الاول منقوض بالآية الثانية والمعنى الثانى منقوض بالاولى واحتمال
التجوز مشترك والاشتراك مجوز قيل لم يذهب الى التقييد غير صاحب
الكشاف فانه اختاره بناء على ما ذكره من الدليلين مخالفا لجمهور ائمة التفسير منهم
رئيس المفسرين ابن عباس رض والامام علم الهدى ابو منصور الماتريدى
والامام ابو بكر السمرقندى والامام القرطبى والامام الرازى والراغب
وصاحب لباب التفاسير وغيرهم من المحققين وجمهور اهل اللغة منهم ابن
عطية وابن الاثير وابن القطاع والفارابى والجوهرى وصاحب القاموس
وغيرهم فانهم اطبقوا على عدم التقييد بالوصول انتهى اقول ذكر فى شرح
المقاصد وشرح العقايد ان المذكور فى كلام المشايخ الهداية عندنا الدلالة
الموصلة الى المط وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط سواء
حصل الوصول اولا انتهى فعلى ما هو المذكور فى كلام المشايخ
يكون التقييد مما ذهب اليه اهل السنة وعلى ما هو المشهور يكون مما
ذهب اليه جمهور المعتزلة فلا يصح انه لم يذهب اليه غير صاحب الكشاف
فان قلت فالمذكور مناف للمشهور قلت حاول بعضهم خيالى التوفيق
بينهما بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات
الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوى او العرفى فلا منافاة
لكن يخدشه اختيار صاحب الكشاف المشهور لان الظاهر فى القرآن
هو المعنى الشرعى فالاولى ان يوفق بعكس ما ذكر قوله لانه جعل
آه من معقول قيل فان صاحب الكشاف استدل على ان الهدى هو
الدلالة الموصلة الى المط لا مطلق الدلالة على ما يوصل اليه بوجوه
ثلثة لكن المص ترك الوجه الثالث لكونه مع الاول دليلا واحدا

على

على ما سيجيء بيانه الاول من تلك الوجوه ما ذكره المص بقوله لانه جعل
اى الهدى مقابل الضلال فى قوله تعالى لعلى هدى او فى ضلال مبين و
وصاحب الكشاف لم يكتف بهذه الاية بل ذكر اية اخرى وقدمها على هذه الاية
وهو قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والمص تركهما
لاحتمال ان يكون التعريف فيها للعهد او الجنس باعتبار الكمال ومع قيام
هذا الاحتمال لا يتم بها الاستدلال ثم ان وجه دلالة المقابلة بالضلال
على ان الهدى هو الدلالة الموصلة هو ان عدم الوصول معتبر فى مفهوم
الضلال فلو لم يعتبر الوصول فى مفهوم الهدى لم يصح التقابل واعترض
عليه بان المذكور فى مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء
اما مجازا واما اشتراكا كما قال فى الصحاح هدى واهتدى بمعنى وكلامنا فى
المتعدى ومقابله الاضلال كما فى قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء
والاستدلال به لا يتم اذ ربما يفسر الاضلال بالدلالة على ما لا يوصل الى المرام
لا بجعله ضالا اى غير واصل واجيب بانه لا فرق بين اللازم والمتعدى
فى باب المطاوعة الا بان الاول تأثر والثانى تأثير فان المطاوعة حصول الاثر فى
المفعول عند تعلق الفعل المتعدى به فلا يخالف المطاوع اصله الا فى انه
تأثر واصله تأثير فان المطاوعة حصول الاثر كالمنكسر فان فى حالة
يقتضى تحصيلها كسرا وقبولها انكسارا فاذا اعتبر الوصول فى اللازم كان
معتبرا فى المتعدى ايضا ورده قدس سره بان التمسك بالمطاوعة وجه
مستقل وذكر المقابلة ح مستدرك لان اعتبار الوصول فى الاهتداء
مستغن عن الدليل وانت خبير بان هذا الرد انما يتم فى كلام الكشاف
حيث جعل المطاوعة وجها ثالثا واما المص فقد ترك حديث المطاوعة
ولم يجعلها وجها مستقلا بينهما على ان دليل المقابلة يبنى عليها فيتم الجواب
المذكور نظرا الى كلامه سالما عن الرد المسطور وتردد المص مما اوقع
نظره قيل اعتبار عدم الوصول فى الضلال ليس لكونه فقدان طريق
المطلوب بل لكونه فقدان طريق من شانه الايصال اليه صرح به الثقات
حتى السقائل فانه قال فى الافاضل كمراه شد مقتضى المقابلة كون معنى
الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال ومعنى الهداية الدلالة

لكل ناظر من مسلم او كافر كلمة زائدة ان فيه للوصل يعنى الهدى بمعنى مطلق
الدلالة باعتبار حصول فائدته التى هى الاهتداء والانتفاع خاصة
للمتقين المهتدين بذلك الهدى وان كان باعتبار اصل مدلوله الذى
هو مطلق الدلالة عامة للكل يريد ان اختصاصه بالمتقين باعتبار ما يترتب
عليه من فائدته التى هى الاهتداء والانتفاع به لا ينافى عمومه باعتبار اصل
مدلوله الذى هو مطلق الدلالة الشاملة للكل قوله وبهذا الاعتبار اى
باعتبار عموم الدلالة لا خصوص الانتفاع قال تعالى وتقدس هدى للناس
حيث عبر عنهم بلفظ يعم الفريقين ومقصوده التوفيق وبهذا ظهر التوفيق ايضا
بين الآيتين فحاصل هذا الوجه ان اثر الهدى انما يظهر فى الصائرين الى
التقوى بهدايته لان الذين طبع على قلوبهم لا يهتدون به وان هدوا
قوله اولانه لا ينتفع الخ هذا هو الوجه الثانى وحاصله ان الانتفاع
بهذا الهدى يتوقف على الاتصاف بالتقوى بالفعل اذ لا بد فى الانتفاع بالدليل
من التامل والنظر الصحيح فيه لانه ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المقصود ولا
يتاتى هذا الا ممن جعل عقله مصقولا عن صداء الكفر واوضار الشرك وهذا
هو اول مراتب التقوى فقوله صقل بالتخفيف وجوز بالتشديد
مبالغة واستعمله اى استعمل ذلك العقل المصقول فى تدبر الآيات
اى آيات الله المنصوبة فى الانفس والآفاق الدالة على وجوده
وصفاته او آيات الانبياء اى العلامات الدالة على نبوتهم من غير
التحدى ويناسبه قوله والنظر فى المعجزات ليحصل تصديق النبى
عم ونعرف النبوات اى طلب معرفة ما يتعلق بالانبياء عليهم السلام
من احوالهم واخلاقهم واطوارهم ليحصل اتباعهم فالمراد بالمتقين
على هذا الوجه معناه الحقيقى لا المجازى اى هدى ودليل للمتقين
المتصفين باول مراتب التقوى لتحصيل سائر مراتبها فيكون مخصوصا
بهم فعلى هذا الوجه يندفع محذور آخر يتوجه على تفسير الهداية
بالدلالة على ما يوصل وهو ان تعلقه بالمتقين عار عن الفائدة فان
من اهتدى الى مقصوده كانت دلالته على ما يوصل اليه لغوا ويؤدى
ايضا الى تحصيل الحاصل ووجه الاندفاع ان من اهتدى الى المرتبة الاولى
من

الاولى من مراتب التقوى لو دل على ما يوصل الى سائر المراتب
لا يكون بهذه الدلالة لغوا واما على الوجه الاول فلا يتوجه هذا المحذور
اصلا لما عرفت من ان المراد بالمتقين ح المعنى المجازى اى الصائرون
الى التقوى بهذا الهدى واما الهدى بمعنى الدلالة الموصلة على ما اختاره
صاحب الكشاف فليست عامة للكل فلا حاجة فيها الى بيان وجه التخصيص بهم
الا انه يرد ح محذور لزوم تحصيل الحاصل فان قولنا هو هدى للمتقين
ح بمنزلة انه دال دلالة موصلة الى المط للمتقين الواصلين اليه لانك
اذا عبرت عن شئ بما فيه معنى وصفية وعلقت به معنى مصدريا اما فى صيغة
فعل او غيرها فهم منه فى عرف اللغة ان ذلك الشئ موصوف بتلك الصفة
حال تعلق ذلك المعنى به مثلا اذا قلت ضربت مضروبا تبادر انه موصوف
بالمضروبية حال تعلق ضربك به لا بسبب ضربك اياه بل قبله كما فى قولك
فيه شفاء للمريض وهدى للضال واجاب فى الكشاف عن هذا المحذور بان المراد
بالهدى اما التثبيت على ما كان حاصلا او اريد بالمتقين المشارفون بالتقوى
قوله لانه كغذاء تعليل لما تضمنه قوله لا ينتفع به الا من صقله وهو توقف
الانتفاع المذكور على الصقل الذى مرجعه مرتبة الاولى من التقوى وهو
الايمان يعنى ان علة التوقف المذكور هى ان الكتاب غذاء روحانى يحفظ
صحة الروح كالغذاء الجسمانى الصالح لحفظ الصحة البدنية فكما ان قوام
الاشباح واعتدال افعالها بالصحة المسببة عن الغذاء فكذلك قوام
الارواح واعتدال افعالها من تحصيل ما ينفعها فى المعاش والمعاد بالصحة
الروحانية المسببة عن التصديق بكتاب الله تعالى والعمل بموجبه وقوله
فانه لا يجلب نفعا لتحقيق وجه الشبه بينهما اى كما ان الغذاء الجسمانى
الصالح لحفظ الصحة لا يجلب للبدن نفعا من صحة المزاج والقوة ما لم
يكن اصل الصحة حاصلة قيد لان حفظ الشئ انما يكون بعد تحقق اصله
فكذلك الكتاب لا يجلب نفعا للروح من اهتدى به وتدرجه فى مراتب
الكمال ما لم يكن اصل صحته وهو الايمان حاصلا والسر فيه ان الغذاء
وان كان صالحا فى نفسه لا ينفع السقيم بل يضره كالمحموم فانه ان اكل غذاء
صالحا يزيد حماه بل يؤدى الى امراض ردية لتشوش الطبيعة فى التوجه

اليها ولهذا يدفع المرض اولاً بالدواء ثم يعطى الغذاء الصالح وما قيل
فيه انه كالدواء النافع ايضا فى دفع المرض كما يدل عليه قوله تعالى
ما هو شفاء فلينتفع به كل مريض بل من يكون قابلا للدوآء الا يرى ان المريض
اذا كان غير متأثر من الدوآء لا يشتغل الطبيب بمعالجته وايضا ما ذكره
المص هو الملائم لمقام توجيه قوله تعالى هدى للمتقين لان قوله تعالى شفاء
ورحمة للمؤمنين بمنزلة قولك شفاء للاصحآء فيحتاج الى التوجيه كهدى
للمتقين واما كونه شفاءً للمرضى فلا يحتاج الى التوجيه اصلاً لكونه
على ظاهره فلا يكون مناسباً لمقام بيان الاحتياج الى التوجيه نعم ذكر
المص فى تفسير هذه الآية ما يلايم ما ذكره هذا القائل حيث قال انه
كالدواء الشافى للمرضى والحوح ان القرآن يشبه كلا من الغذاء الصالح
والدواء الشافى فهنا نظر الى مناسبة المقام واعتبر كونه كالغذاء وفى تفسير
الآية نظر الى نسبة الشفاء اليه وجعله كالدواء الشافى قوله والبيان اى
الى كون الكتاب كالغذاء الصالح اشار بقوله تعالى وننزل من القرآن آه
وموضع الاشارة هو قوله تعالى للمؤمنين فانه فى قوة ان يقال للاصحاء
ولا شك ان النافع فى الصحيح هو الغذآء الصالح اذ نفعه حفظ الصحة
الموجودة واما الدوآء فنفعه ازالة المرض وجلب الصحة هذا وقد عرفت
مما نقلنا عن المص فى تفسير هذه الآية ان فيها اشارة ايضا الى كونه
كالدوآء النافع للمرضى فلا تغفل قوله ولا يقدح ما فيه من المجمل آه اشارة
الى دفع ما يرد على كون القرآن هدىً من انه يقدح فى ذلك وجود المجمل
والمتشابه فيه لانهما لا يفيدان بنفسهما شيئاً وتوجيه الدفع ان ذلك
غير قادح لعدم انفكاك ما فيه عن بيان تعيين ما هو المراد لما تقرر
فى محله انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة فهو الهدى حقيقةً
واما ما يعين المراد منه فهو تابع له معتبر لبيان المراد منه وغير مفيد
ابتداء لكن هذا الجواب انما يتمشى على مذهب الشافعية حيث فسروا
المتشابه بما لا يتضح معناه وذهبوا الى ان تأويله مما يعلمه الراسخون
فى العلم واما على مذهب الحنفية القائلين بانه لا يعلم تأويله الا الله
فتوجيه كونه هدىً هو ان الحكمة فى انزال المتشابهات هى التعبد
بالتسليم

بالتسليم والانقياد وتفويض علمه الى الله وكبح عنان النظر عن الخوض
فى معناه فهو بهذا الاعتبار هدى المتقين الى ان لله اسراراً يستبد بها
ولا يعلمها الا هو ثم ان كونه هدى يكفى فيه انه هدى فى بيان الشرايع وتاييد
لما فى العقول ولا يلزم ان يكون هدى فى كل شىء حتى يقال انه ليس هدى
فى اشرف المطالب من معرفة الله وصفاته ومعرفة النبوة لانه يتوقف كون
القرآن حجة عليها قوله والمتقى اسم فاعل اى هو فى اللغة اسم فاعل من اتقى
الذى هو مطاوع وقى كما اشار اليه بقوله من قولهم وقاه فاتقى واصله
اوتقى على افتعل فقلبت الواو ياءً لانكسار ما قبلها وابدلت التاء ثم ادغمت
ولامه ياء حذفت فى المتقين تحرزاً عن اجتماع الساكنين لانها ساكنة
وعلامة الجمع ايضا ساكنة وتعينها بالحذف لان العلامة تدل على معنى
فهى بالبقاء اولى ولما كان اتقى افتعل للاتخاذ بمعنى اخذ وقاية بقى معنى
الوقاية ايضا فقال والوقاية اى الدال عليها المتقى او اتقى دلالة المشتق
على مبدأ اشتقاقه فرط الصيانة اى هى فى اللغة مطلق الصيانة المفرطة
بمعنى كمال الحذر من اى شىء كان من غير اختصاص بما ذكره من المراتب الثلثة
كما يقال فرس واقٍ اذا وقى حافره من ادنى شىء يصيبه قوله وهو اى المتقى
فى عرف الشرع اسم لمن يقى نفسه اى يصونها لا مطلقا بل عما يضره
فى الآخرة ويرد عليه انه لا يندرج فيه صاحب المرتبة الاولى والثالثة
اما الاول فلانه اعتبر فى المعنى اللغوى المعتبر فى المعنى العرفى الشرعى ان يكون
الصيانة مفرطة وصاحب المرتبة الاولى لم يصن نفسه فرط الصيانة عما
يضره فى الآخرة لانه انما صان نفسه عن العذاب المخلد وهو اخص
مما يضره فى الآخرة لتناوله العذاب الغير المخلد ايضا كما لعصاة المؤمنين
ففرط الصيانة عما يضر فى الآخرة ان لا يحوم حوم ما يفضى اليه اصلا
مخلداً او غير مخلد واما الثانى فلان فقد المرتبة الثالثة التى هى مرتبة
الانبياء والاولياء لا يفضى الى الضرر الاخروى حتى يكون تحصيلها فرط
صيانة للنفس عن ذلك الضرر والجواب عن الاول ان ما يضر فى الآخرة
مطلق فينصرف الى الكمال وهو العذاب المخلد ولا شك ان فرط الصيانة
عنه انما يحصل بالمرتبة الاولى التى هى الايمان والتبرى عن الكفر اذ لا يتصور

صيانة عنه فوق هذا وعن الثانى ان شغل السر عن الحق وعدم التبتل اليه
تعالى شانه لكونه حجابا بين العبد والرب ضرر اخروى نظرا الى اصحاب
المرتبة الثالثة لانها سيئة بالنسبة اليهم كما يفصح عنه حسنات الابرار
سيئات المقربين على انهم لما تباعدوا ابمراحل عما يفضى الى ما يضرهم
فى الاخرة صدق انهم افرطوا فى الصيانة حيث لم يحوموا حوم المباحات
فضلا عن الاثام واى صيانة فوق هذا قيل فى الجواب عن الاول انه
لا يلزم رعاية جميع ما فى المعانى اللغوية فى الحقايق الشرعية بل قد يزاد
فيه قيد من القيود كالصلوة والزكوة وقد ينقص كالايمان والكفر فانهما
فى اللغة لمطلق التصديق والستر اعم مما فى الشرع وانت خبير بان
الايمان كالصلوة فى انه زيد فى الشرع على مطلق التصديق كونه
متعلقا بما جاء من عند الله كما زيد فى الصلوة على مطلق الدعاء
كونه على وجه مخصوص نعم المعتبر عدم المخالفة بين ما فى اللغة
وما فى الشرع وههنا كذلك قوله وله اى للتقوى ثلث مراتب
اشارة الى ان ليس للمتقى معان بل للتقوى درجات والمتقى ليس
الا من يقى نفسه والمراد المراتب الكلية والا فالمراتب الجزئية تزيد
على الثلث وتفصيله لا يليق بهذا الموضع ثم ان المرتبة الاولى تقوى
العوام عن العوام الكفر بالايمان والاسلام والثانية تقوى
الخواص عن الذنوب والاثام والثالثة تقوى خواص الخواص عن
الاشتغال بغير الملك العلام وقد فصلها المص بما لا مزيد عليه
قوله الاولى اى المرتبة الاولى من تلك الثلث التوقى عن العذاب
المخلد الذى هو اعظم مضار الاخرة بالتبرء عن الشرك اى مطلق الكفر
لانه الموجب للخلود الا ان الشرك لكونه اعظم انواع الكفر خصه
بالذكر كما انه خص لذلك فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية
وقال تعالى ان الشرك لظلم عظيم قوله وعليه اى على ان التوقى
بالتبرء عن الكفر ورد قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اى كلمة التوحيد
والشهادة فان اضافة الكلمة الى التقوى لانها سببه فدل على ان
هذه الكلمة كافية فى حصول التقوى ولا شك ان هذه الكلمة انما تكفى
فى عدم

حال

١٩٧

فى عدم الخلود فظهر ان التقوى فى هذه الاية بمعنى التوقى عن العذاب
المخلد قوله والثانية التجنب عن كل ما يؤثم اى يوقع فى الاثم من اثمه
بالمد اوقعه فى الاثم ولا شك ان الاثم ايضا مما يضره فى الاخرة قوله
من فعل او ترك بيان لما يؤثم فكل منهما مندرج تحته لا احدهما فكان
الظاهر الواو الا انه اشار بها الى عموم النفى المستفاد من التجنب
كما فى قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا قوله حتى الصغاير عند قوم
واعلم انهم اختلفوا فى انه هل يجب اجتناب الصغاير فى حصول التقوى
اولا فبعضهم ذهب الى انه يجب لان فرط الصيانة يقتضيه ولانها داخلة
فى عموم كل ما يؤثم وبعضهم ... قول المص حتى الصغاير عند قوم اشارة
الى ان المختار عنده والا يلزم ان لا يكون احد متقيا حتى الانبياء لما
حقق فى موضعه انه لا يشترط فى النبوة العصمة عن الصغاير ولو بعد
البعثة قوله وهو اى التجنب المذكور هو المتعارف باسم التقوى
فى عرف الشرع كما ان المتقى هو المتعارف فى المعنى المذكور بحسب
ذلك العرف قوله وهو اى التجنب عن كل ما يؤثم هو المعنى اى
هو المراد بقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا الاية فان عطف
اتقوا على امنوا يشعر بان المراد به امر لا يحصل بمجرد الايمان بل لا بد منه
ايضا حتى يترتب عليه جواب لو وهو قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات
من السماء والارض ومعلوم ان ذلك الامر الاجتناب عن المعاصى
والاثام قوله ان يتنزه عما يشغل سره اى يجعل باطنه وقلبه مشغولا
ومعرضا عن الحق وقوله ويتبتل اليه بالنصب عطف على يتنزه اى ينقطع
عن الخلق متوجها الى الحق بشراشره اى بكليته ومجامع قلبه وقالبه
فانها جمع شرشرة بمعجمتين مكسورتين ومهملتين اوليهما ساكنة
وثانيهما مفتوحة وهى القطعة من الشئ فشراشره قطعه فتبتله اليه
تقطعه اليه بجميع قطعه التى هى اعضاؤه وقواه قوله وهو التقوى
الحقيقى المطلوب بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته فان ساير مراتب
التقوى فى جنبه كالعدم فهو حقيق بان يسمى حق التقاة واما انه المطلوب
فى هذه الاية فيدل عليه اولا ان الظاهر ان الامر للوجوب وليس بهذا التنزه

الى انه لا يجب وفى صح

من الواجبات الشرعية وثانياً ان المص فسر حق التقاة فى تفسير هذه
الاية باستفراغ الوسع فى القيام بالمواجب والاجتناب عن المحارم
وقد يتكلف فى دفعهما بان المراد انه التقوى الحقيقى عند المحققين
من اهل الحقايق و التصوف والمطلوب عندهم وان التنزه المذكور
واجب عند الكمل العارفين وتاركه يكون آثما على مذاقهم قوله وقد
فسر هدى للمتقين على الاوجه الثلثة قيل فمعناه على الاول هدى
للذين يتقون عن الشرك وعلى الثانى للذين يتقون عن الآثام
كلها وعلى الثالث للذين يتقون عما يشغلهم عن التوجه الكلى الى
الحق واعلم ان الغرض من قوله وقد فسر بحج مع انه علم تفسير التقوى
على الاوجه الثلثة من الوجهين المذكورين لاختصاص لكونهما مبنيين
على تفسيره بها هو ان ما ذكر من وجه الاختصاص ليس من قبيل التفسير
بمجرد الراى بل ورد تفسير التقوى بذلك فاندفع ما ورد عليه
ان قوله وقد فسر بحج تكرار صرف لما علم هذا التفسير من الوجهين المبنيين
المبنيين عليه قوله واعلم ان الاية تحتمل وجوها من الاعراب شروع
فى بيان اعراب الاية بعد بيان معناها فان المراد بالاية ليس مجرد
قوله تعالى الم ذلك الكتاب بل هو الى قوله للمتقين والدليل على هذه الارادة
سباق كلامه وسياقه اما الاول فلانه اخر بيان هذه الاوجه عن
بيان معنى قوله لا ريب فيه هدى للمتقين واما الثانى فلانه ادرج
بيان اعراب قوله لا ريب فيه و قوله هدى للمتقين فى تضاعيف الاوجه
التى ذكرها كما سيظهر وهذا الترتيب احسن من ترتيب الكشاف حيث
اورد اولا وجوه اعراب الم ذلك الكتاب ثم بين معنى قوله لا ريب
فيه وقوله هدى للمتقين ثم بين اعرابهما ايضا فانه يوجب انتشار
الفهم بخلاف ترتيب المص فانه جعل كلا من بيان معنى الاية وبيان وجوه
اعرابها فصلا على حده قوله ان يكون اى الوجه الاول هو ان يكون
الم مبتدأ بناء على انه اسم للقران كله او اسم السورة المعينة او مقدر
بالمؤلف منها اى ماول بقولنا المؤلف من هذه الحروف وانما بنى كونه
مبتدأ على هذه الاحتمالات الثلث من بين الاحتمالات السابقة لانه
على

لانه على بعضها وان كان ذا حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدأ لعدم
صحة حمل ذلك الكتاب عليه وعلى بعضها لا يكون ذا حظ منه اصلا فضلا
عن ان يكون مبتدأ اوله وذلك خبره بنصب خبره عطف على قوله الم مبتدأ
لكن على تقدير كونه اسما للسورة لا بد ان يراد بالكتاب المعنى الكلى الصادق
على كل سورة حتى يصح جعل ذلك الكتاب خبرا عنه قوله وان كان
اخص من المؤلف مطلقا مرتبط بقوله وذلك خبره على الاحتمال الثالث
اى هو خبره على تقدير كونه مقدرا بالمؤلف ايضا وان كان على هذا
التقدير اخص منه مطلقا لصدق المؤلف على غير ذلك الكتاب ايضا
والاصل اى والحال ان الاصل فى القضايا الحملية الموجبة ان الاخص
من حيث هو اخص لا يحمل على الاعم من غير جعله مساويا له بادخال
السور الجزئى عليه كما فى قولنا بعض الحيوان انسان فلا يقال الحيوان
انسان لانه يفضى الى ان لا يكون الاعم اعم لان معنى الحمل الايجابى الاتحاد
وهو ينافى العموم لاستلزامه التساوى فان قلت فيجب ان لا يحمل الاعم
ايضا على الاخص لان الاتحاد من الطرفين قلت هذا انما يرد اذا كان
الحكم الايجابى بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من غير تعيين المتحد والمتحد
معه وليس كذلك والا لما كان بين القضايا وعكوسها فرق معنوى
بل الحكم فى الموجبة انما هو باتحاد الموضوع والمحمول وهو وان كان مستلزما
فى نفس الامر لاتحاد المحمول بالموضوع ايضا لكنه مغاير له بحسب المفهوم
فالموضوع ما حكم باتحاده بالمحمول وقد حقق هذا الكلام فى موضعه فاذا حكم
باتحاد الاعم بالاخص يلزم نظرا الى مفهوم القضية ان لا يتحقق
الاعم بدون الاخص فينافى العموم واما اذا حكم باتحاد الاخص بالاعم
فاللازم منه نظرا الى هذا المفهوم عدم تحقق الاخص بدون الاعم
وهو لا ينافى الخصوص بل يحققه قوله لان المراد به لدفع الاستبعاد
المفهوم من قوله وان كان اخص بحج اى الخبر المذكور وان كان اخص
من المبتدأ ظاهرا لكنه مساو له من حيث الارادة لان المراد به ليس مطلق
المؤلف حتى يعم بل المؤلف المقيد وهو المؤلف الكامل فى تاليفه البالغ
اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والمؤلف المقيد

الكامل في تاليفه البالغ بهذه القيود وان كان اعم ايضا بحسب المفهوم
لما تقرر في محله ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ولو كانت القيود
الوفا الا انه مساو بحسب الخارج لافادة التقييد الانحصار في فرد بحسبه
والقضية خارجية لا حقيقية لان من الافراد المقدرة للمؤلف الكامل
البالغ اقصى درجات البلاغة ما لا يصدق عليه ذلك الكتاب
لانه تعالى قادر على ان ياتي بما هو اعلى درجة منه لما تقرر في محله ان
المراتب الممكنة للبلاغة غير متناهية وان كانت الموجودة منها متناهية
قوله والكتاب صفة ذلك برفع الكتاب ونصب صفة عطف على قوله وذلك
خبره ويجوز ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه مبتدأ وخبرا
عطفا على جملة يكون مع معموليه عطف جملة على جملة فيجب رفع الجزئين
الاخيرين فيهما وايا ما كان فالخبر على هذا الوجه يكون مفردا والكلام
جملة واحدة واللام فيه للعهد اذ لا فائدة في الاخبار عن القرآن
او السورة او المؤلف منها بان جنس الكتاب يصدق عليها قوله
وان يكون الم خبر مبتداء محذوف عطف على قوله ان يكون الم مبتدأ فهو وجه
ثان من اوجه الاعراب مبني ايضا على ان الم اسم للقران او السورة
او مقدر بالمؤلف فعلى الاول يقدر المبتدأ القرآن فيكون المعنى القران
مسمى بهذا الاسم وعلى الثاني يقدر المبتدأ السورة فيكون المعنى السورة
المعروفة بكمال البلاغة والهداية مسماة بهذا وعلى الثالث يقدر المتحدى به
فالمعنى المتحدى به مؤلف من هذه الحروف وهو وان كان معلوم التركيب
من هذه الحروف الا ان فائدة الاخبار الزامهم بانه من عند الله والا
لما عجزوا عن الاتيان بمثله على ما مر فمن قال لا فائدة في الاخبار به
لكونه معلوم التركيب منها فقد اتى بما لا فائدة فيه قوله وذلك خبرا ثانيا
عطف على قوله الم خبر مبتدأ محذوف اى يكون ذلك خبرا ثانيا لذلك
المبتدأ المحذوف او بدلا اى من الخبر الاول الذى هو الم وعلى التقديرين
يكون الكتاب صفته اى صفة ذلك ويجوز ان يجعل ذلك مبتدأ
والكتاب خبره والجملة خبرا ثانيا للمحذوف او بدلا من الخبر الاول المفرد
قوله ولا ريب فيه شروع في توجيه اعراب لفظ لا ريب فيه وانما قدمه
على

على الوجه الثالث من وجوه اعراب الم ذلك الكتاب وكان المناسب
تاخيره عنه ايضا لان لا ريب فيه على بعض محتملات الوجه الثالث
من تتمة ذلك الكتاب خبر له او مجموع جملة فالاولى تقديم بيان اعرابه ليظهر
وجه صحة كونه خبرا هناك بلا كلفة وما قيل انه جواب سؤال مقدر تقديره
ان التاويل المذكور في لا ريب فيه انما يحتاج اليه لو كان معنى لا ريب فيه
نفي الريب بالكلية ومن اين لزم ذلك فاجاب بان فيه قراءتين وكل منهما يدل
على نفي الريب بالكلية احدهما بطريق النص والاخر بطريق الظهور انتهى
فيرد عليه انه كان الواجب ح ايراده في جنب التاويل المذكور ولا معنى
لتاخيره الى ههنا وقوله في المشهورة مبني اى ريب في القراءة المشهورة
بين القراء مبني على الفتح فليس المراد بالمشهورة ما يقابل المتواترة
فلا ينافي كون هذه القراءة متواترة لان شهرتها بين القراء انما هي لتواترها
قال الرضي في شرح قول الكافية فان كان مفردا فهو مبني على ما ينصب به
انه مبني لتضمنه من الاستغراقية وذلك لان قولك لا رجل نص في نفي الجنس
بمنزلة لا من رجل بخلاف لا رجل في الدار كما ان ما جاءني من رجل نص
في الاستغراق بخلاف ما جاءني رجل اذ يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل
رجلان وما جاءني رجل بل رجلان ولما ارادوا التنصيص على الاستغراق
ضمنوا النكرة معنى من فبنوها وانما بنيت على الفتح ليكون البناء على حركة
استحقها النكرة في الاصل قبل البناء انتهى فقول المص لتضمنه معنى من الاستغراقية
لبيان سبب اصل بنائه لا البنائه على الفتح ولذا لم يصرح بقوله على الفتح ولم يقل
مفتوح واما بناؤه على الفتح فاشار الى سببه ايضا بقوله منصوب المحل على انه
اسم لا النافية للجنس العاملة عمل ان وهو نصب الاسم ورفع الخبر فانه يدل
على ان الحركة التي استحقها لفظ ريب قبل البناء هو الفتح لان اعراب
الاسم نصبا انما هو بالفتح قوله لانها نقيضتها اشارة الى ان حمل لا على
ان في العمل من قبيل حمل النقيض على النقيض لانها لتحقيق النفي وان لتحقيق
الاثبات وقوله ولازمة للاسماء لزومها اشارة الى جهة اخرى يقتضي ايضا
الحمل المذكور وهي انهما تشتركان في ان عملهما يختص بنوع الاسم قال في قسم
النحو من المفتاح واما لا النفي الجنس فهو ملحق بان الحاق النقيض بالنقيض

مع اشتراكهما في الاختصاص بالاسم فان قلت لا تدخل على الفعل
ايضا وتعمل فيه الجزم فكيف تختص بالاسم قلت الكلام في لا النافيه
للجنس وهى لا تدخل الفعل لانتفاء الجنسية فيه والذى يدخله
هى لا الناهية الجازمة واما الداخلة على الماضى مثل لا صدق ولا صلى فانها
وان لم تكن ناهية وجازمة لكنها ليست بنافية للجنس ايضا بل لمجرد النفى
قوله وفى قراءة ابى الشعثاء بمعجمة ومهملة ومثلثة تابعى مشهود اسمه سليم
بن الاسود المحاربى وقيل سليمان قيل كان الانسب فى مقابلة المشهورة
ان يقول فى الشاذة الا انه عدل عنه اعلاما بان من قرأ بهذه القراءة
تابعى مشهور قوله مرفوع بلا التى بمعنى ليس اى لفظ ريب فى هذه
القراءة معرب مرفوع منونا على ان يكون لا بمعنى ليس عاملة عمله من رفع
الاسم ونصب الخبر على عكس لا النافيه للجنس قوله وفيه اى لفظ فيه على
القراءتين خبره اى خبر لا غير انه على الاول مرفوع المحل وعلى الثانى
منصوب المحل ثم انه فرق فى الكشاف بين القراءتين بان المشهودة
توجب الاستغراق وهذه تجوزه قال قدس سره بيان ذلك ان المشهورة
لنفى الجنس اى الحقيقة ويلزمه نفى افرادها باسرها اذ لو ثبت فرد منها
كانت الحقيقة ثابتة فى ضمنه ولا يحتمل معنى اخر فهى نص فى الاستغراق
توجبه فاذا قيل لا رجل فى الدار بالفتح لم يصح بل رجلان فى الدار بالفتح بل
او رجال وغير المشهورة مجوزة للاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه
ومحتملة لمعنى اخر اما الاول فلان المتبادر من النكرة المنونة فرد
لا بعينه وهو مساو للحقيقة فاذا نفى استلزم نفى جميع الافراد واما
الثانى فلانه قد يقصد بذلك نفى الوحدة المنفردة اى المجردة عن العدد
فيقال لا رجل فى الدار بل رجال اى الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة
اما اذا زدت لفظة من الاستغراقية وقلت لا من رجل زال الاحتمال وصار
نصا فى الاستغراق كالمبنى لان مفهوم المبنى نفى الحقيقة ومفهوم لا من
رجل نفى فرد لا بعينه حتى اذا فسرت الاول بالفارسية قلت نيست مرد در
سراى والثانى قلت نيست هيچ مردى واما لا رجل بالرفع فمعناه
نيست مردى انتهى وقد يتوهم ان تعليلهم بناءه بتضمنه لمن يشعر
بعدم

بعدم الفرق بين لا رجل ولا من رجل وهو قدس سره قد فرق بما ذكر
وانت خبير بان قولهم علة بناءه تضمنه لمن ليس معناه ان من مقدرة
فى نظم الكلام مرادا به معناها بل المراد به اظهار علة بناءه ~~بتضمنه لمن~~
~~ليس معناه البناء~~ فيه وان لا رجل فى قوة لا من رجل فى نصوصيته فى الاستغراق
وهذا القدر يكفى سببا للبناء فانهم قالوا سبب بناء المبهمات كونها كالحرف
فى الاحتياج مع تحقق الفرق المعنوى بينها وبين الحرف بالاستقلال
بالمفهومية وعدمه نعم يرد هذا على من علل استغراق المبنى بتضمنه
معنى من مقدرة على ما صرح به قدس سره فى ذيل الكلام المنقول حيث
قال وقيل استغراق المبنى لتضمنه معنى من مقدرة فيجب ان لا يفترقا مفهوما
انتهى وانما لم يلتفت المص الى بيان الفرق المعنوى بين القراءتين لكونه
خارجا عما هو المقصود الاصلى فى هذا المقام من بيان وجوه الاعراب
المتضمن للنزوع اللفظى قوله ولم يقدم يعنى ان كون المقصود بالنفى
ههنا ليس هو الريب بل كونه متعلقا له توهم ان النفى لم يتوجه الى
اصل الريب بل الى متعلقه الذى هو الظرف فكان ذكره اهم فلم لم
يقدم هنا كما قدم فى قوله تعالى لا فيها غول مع ان اشتراكهما فى ايهام
ان ذكر الظرف اهم لتساويهما فى ان نفى الاسم مطلقا ليس بمقصود
فى كل منهما كان يستدعى التوافق فيهما مقتضى الاهمية على السواء قوله
لانه لم يقصد يعنى وجه عدم التقديم مع اقتضاء المشابهة للاية المذكورة
اياه عدم قصد تخصيص نفى الريب به من بين سائر الكتب اى الكتب
الالهية كما قصد ثمة اى فى قوله لا فيها غول اذ المقصود ان القران حق لا مجال
للريبة فيه ردا لما زعمه المشركون لا ان الريب منفى عنه ثابت لغيره اذ لا يمكن
هناك منازعة فى ذلك بخلاف لا فيها غول اذ قصد فيه تخصيص نفى الغول
فى خمور الجنة من بين ساير الخمور وفى المفتاح امتنع تقديم الظرف
لدلالته على ان ريبا فى ساير كتب الله وانه باطل ولا خفاء انه توجيه اخر
كما صرح به قدس سره قيل تعريضا على ما فى المفتاح تاخير الخبر لا لان الحصر
المستفاد من تقديمه باطل لان باقى الكتب السماوية ليس بمعجز فلا قاطع
لعروض الريب فيه بل لتجريد الكلام لما سيق له فان المفهوم من الحصر المذكور

المعنوى

وبما قررنا اندفع ما قيل لو كان
منشأ السؤال توهم الاهمية
لم يكن للتشبيه بقوله تعالى لا فيها
غول معنى مسيح
سلمه الله

العلامة
ابن الكمال

صبغة الله

فصل في المقام واختيار ما هو احسن نظما وتوسيع دائرة القراءة
ورُدّ بان انتفاء الاعجاز لا يوجب عدم قطع عروق الريب لجواز ان يكون
علة انتفاء الريب ههنا كامر اضرسوى الاعجاز على ان الريب المنفي هو الريب
في كونه وحيا من الله ولا شك ان جميع الكتب مشتركة في انه لا ريب في انها
وحي من الله فالقول بوجود الريب في باقي الكتب لا يجترئ عليه مسلم
فضلاً من فاضل وذكره في الترقي صريح في ان الحصر ليس بمقصود وهذا هو
مراد المص وغيره فمن قال ببطلان الحصر اراد الزيادة على قدر الكفاية
انتهى قول الحق الذي لا محيد عنه هو ان سائر الكتب الالهية لعدم كونها
محفوظة عن التحريف والتبديل والزيادة والنقص صارت مظنة للريب
في انها وحي منه تعالى والذي لا ريب فيه انه وحي هو ما كان باقيا على ما نزل
وقبل التحريف والحصر المستفاد من التقديم انما هو بالقياس الى ما في ايديهم
مما حرفوا الكلم عن مواضعها وعدم كونه بتمامه وحيا مقطوع قال
الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من
عند الله الاية فالقول بعدم وجود الريب في باقي الكتب في انها وحي من الله
لا يجترئ عليه مؤمن فضلاً عن فاضل ثم ان قوله وما ذكر في الترقي
الى قوله وهذا هو مراد المص وغيره يرد عليه انه ليس في كلام ذلك القائل
شائبة الرد على المص لانه صريح في الرد على ما في المفتاح ومن هذا تبين
ان المص انما اختار ما في الكشاف لخلل لاح على ما في المفتاح وههنا نكتة
اخرى لا بد من التنبيه عليها ايضا وهو ان صاحب الكشاف ذكر هذا الكلام
في القراءة المشهورة والمص عدل عنه واورده عقيب قراءة الرفع
ووجه العدول هو ان لا ريب فيه على القراءة المشهورة مما لا يصح فيه
تقديم الظرف اذ لا يجوز لا فيه ريب بدون الرفع والتكرير لما تقرر
في النحو ان اسم لا لنفي الجنس اذا كان مفصولا بينه وبين لا وجب
الرفع والتكرير وههنا وان امكن الرفع بعد التقديم لكنه لم يتكرر
والقول بانه مبني على مذهب من لا يقول بوجوب التكرير كابي العباس
وابن كيسان خلاف ما صرح به في المفصل وصرفه على قراءة الرفع
انحش منه قوله او صفته بالرفع عطف على خبره والضمير راجع الى التقدير
المضاف

لا بتقدير المضاف اي صفة اسم لا او باعتبار التجوز في الاضافة كما في المعطوف
عليه فان الخبر في الحقيقة انما هو لاسم لا واضافته الى كلمة لا باحد الاعتبارين
لملابسة انها عاملة فيه فلا يلزم تفكيك الضمير وما قيل ان ضمير خبره يعود
الى ريب لان ريب قبل دخول لا مبتدأ وفيه خبره وان ضمير او صفته يعود الى ريب
فلا تفكيك فمبني على الغفلة عن قول المص على انه اسم لا فانه نص في ان المراد
من قوله وفيه خبره انه خبر لا قوله وللمتقين خبره وهدى نصب على الحال يعني
ان خبر لا على تقدير ان يكون لفظ فيه صفة هو قوله للمتقين وهدى حال على تقدير
النصب على انه حال من الضمير المجرور في قوله فيه والعامل فيه معنى الظرف وقد سبق
هذا كله لكن كان هناك من منقول قيل فلا تكرار في كلام المص فالتقدير
لا ريب كائنا فيه حاصل للمتقين حال كونه هدى او ليس ريب كائن فيه حاصلا
للمتقين حال كونه هدى قوله او الخبر محذوف عطف على قوله وفيه خبره
اي وخبر لا سواء كان لنفي الجنس او بمعنى ليس محذوف وهو لفظ كما في
قوله تعالى لا ضير اي لا ضير فيه قوله ولذلك اي ولكون الخبر محذوفا مقدرا
وقف على لا ريب اذ بتقدير الخبر وجعله منويا صار كلاما تاما مفيدا مستقلا
ولولا التقدير لكان الوقف عليه وحده قبيحا وفي قول المص وقف بصيغة التمريض
والعدول عما في الكشاف من نسبته الى نافع وعاصم اشارة الى اولوية القراءة
الاولى لانه يكون الكتاب نفسه هدى وعلى هذه القراءة يكون فيه هدى
والاول ابلغ واوفق لما تكرر في القرآن من التصريح بكونه هدى قوله على ان
فيه خبر هدى قدم لتنكيره كلمة على بنائية متعلقة بقوله محذوف او بقوله وقف
اي القول بان خبر لا محذوف او الوقف مبني على ان يكون لفظ فيه المذكور
خبرا لقوله هدى قدم على المبتدأ لكونه نكرة صرفة غير صالح لان يقع مبتدأ
من غير ان يتخصص بتقديم الخبر كما تقرر في محله لا يقال قوله تعالى للمتقين اما
صفة لهدى او حال منه او متعلق به وايا ما كان فهو متخصص به فكيف يحكم
بانه نكرة صرفة على انه يحتمل ان يكون التنكير للتعظيم لانا نقول هذا مبني على
ما سبق من ان المقصود وصف الكتاب بالهدى مطلقا وذكر المتقين
لكونهم المنتفعين به لا للاختصاص فلا يتمشى غير احتمال كونه متعلقا به وهو
لا يفيد التخصيص واما ما قيل انه متعلق بالخبر فيبقى المبتدأ على نكارته الصرفة

فيرد عليه انه يودى الى معنى ركيك يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه لانه يصير المعنى
ح ان الهدى موصوف بالحصول فى الكتاب للمتقين ومرجعه الى تضمن
الكتاب كونهم مهتدين به والمقصود افادة ان الكتاب يتضمن هدايتهم
وشتان ما بين المقصود والمفاد قوله وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره
وجه ثالث من اوجه الاعراب يشترك مع الاول فى كون الم مبتدأ بدليل قوله
فيما سيأتى والجملة خبر الم فحاصل هذا الوجه ان الم مبتدأ ثان والكتاب خبره
والمبتدأ الثانى مع خبره جملة واقعة خبر للمبتدأ الاول قوله على معنى انه الكتاب
الكامل يريد ان حصر المستفاد من تعريف المسند باللام ليس حصر الجنس
حتى يلزم ان لا يكون ساير الكتب الالهية كتابا بل المراد حصر الكمال فانه لغاية
كماله كاشتماله على اللطائف الزائدة على الاعجاز كانه الجنس كله وما عداه
خارج عنه قال الكشاف كان ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص وانما اسقط
المص اشعارا بعدم الاحتياج اليه اصلا مع ان فيه رعاية كمال التادب مع
سائر الكتب الالهية قيل اذا كان الم اسما للسورة وذلك اشارة اليها لم يصح
هذا التوجيه لان حصر الكمال فيها يستلزم اثبات النقص فى ساير السور
لان المقابلة لها لا الكتب المتقدمة ولا يقول به مومن الآن يتكلف ولهذا
اخره عن قوله وريب على القراءة المشهورة فهو اضعف الوجوه اقول قد عرفت
وجه التاخير عنه وتوسيطه بين الوجوه وانه كثيرا ما يذكر وجوه كثيرة
من الاعراب والمعانى على تقدير دون تقدير فليكن هذا التوجيه على تقدير ان يكون
الم اسما للقران دون السورة قوله الذى يستاهل ان يسمى كتابا
اى يستوجب ويستحق والجوهرى وان انكر مجئ استاهل بمعنى استحق
واستوجب وزعم ان المستاهل من ياخذ الاهالة ويأكلها الآن صحح
صاحب الكشاف صحته فى الاساس وقال استاهل فلان كذا اى هو اهل له
قوله او صفته وما بعده خبره بالنصب عطف على قوله خبره اى او يكون
الكتاب صفة ذلك لا خبره ويكون ما بعد الكتاب وهو قوله لا ريب فيه
خبر ذلك قوله والجملة خبر الم اى هذه الجملة التى وقع فيها ذلك
مبتدأ سواء كان وقع الكتاب خبره او صفته وقد وجد فى بعض النسخ بعد
هذا هكذا او يكون الم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا على ان

الكتاب

على ان الكتاب صفته ولا خفاء فى انه تكرار للوجه الثانى فلا يعول قوله
والاولى اى الانسب بالاعتبار فى البلاغة ان يقال انها اى هذه الاية وهى
قوله تعالى الم الى قوله للمتقين اربع جمل ووجه اولوية هذا القول على ما
اشير اليه فى الكشاف انه ادخل فى البلاغة لاشتماله على ما هو مدار البلاغة
ومنبعها من رعاية جانب وجزالته واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات
المعنوية وفيما عداه من الوجوه المذكورة روعى جانب الالفاظ وانتظامها
على وجه الصحة مع سداد المعنى فى الجملة ولا شك ان الواجب على مفسر كلام
الله ان يلتفت لفت المعانى ويحافظ عليها ويجعل الالفاظ تبعا لها فالمراد
انه اولى من الوجوه المذكورة المتعلقة بظاهر اللفظ لا من جميع الوجوه
المحتملة فلا يرد ان الم ذلك الكتاب يحتمل ان يكون جملة واحدة ذات
اخبار ثلثة يقرر كل لاحق منها سابقه او يستتبع كل سابق لاحقه
الدليل النتيجة فيكون فيه ايجاز القصر المرجح على ايجاز الحذف وان يكون
خمس جمل بجعل لا ريب جملة محذوفة الخبر وقوله للمتقين جملة محذوفة
المبتدأ جوابا لمن قال هو هدى وانما يتضح اولوية ما ذكره بترجيحه عليهما
قوله متناسقة اى واقعة على نسق واحد فى كون بعضها مرتبطا ببعض
ارتباط اللاحق بالسابق واليه الاشارة بقوله يقرر اللاحق منها السابقة
او ارتباط السابق باللاحق وهو ارتباط الموقوف عليه بالموقوف المشار اليه
بقوله او يستتبع السابقة فقوله يقرر مع ما عطف عليه بيان لجهة
التناسق من وجهين احدهما كون الجملة الثانية مقررة اى مؤكدة للجملة
الاولى بحسب المعنى والثانى كون الاولى مستتبعة للثانية واياما كان
يتحقق بينهما كمال الاتصال الموجب لترك العطف فقوله ولذلك لم يدخل
العاطف بينهما معناه ولاجل كون هذه الجمل متناسقة باحد الوجهين
ترك العطف بالواو بينها لوجود كمال الاتصال المانع للعطف بالواو
اذ هو المراد بالعاطف لان كمال الاتصال انما يمنعه على ما حقق فى محله
وليس معناه ولاجل كون اللاحقة مقررة للسابقة ترك العطف كما اوهم
ايراده فى جنبه لانه لا يشتمل الوجه الثانى قوله فالم تفصيل لكون اللاحقة
مقررة للسابقة قوله جملة اى بما يقدر له مبتدأ او خبر ولم يذكره لظهوره

وللاكتفاء عنه بما سيذكره من قوله وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ فالتقدير
فى الاول المتحدى به قرانا كان او سورة هو المؤلف من هذه الحروف وفى الثانى
المؤلف منها هو المتحدى والدليل على ان التقدير ما ذكره قوله دلت على
ان المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم لكن هذا مبنى
على ما اختاره المص فيما سبق من كون الم اسماء الحروف المبسوطة المقدرة
بالمؤلف من هذه الحروف واما اذا جعل اسما للقرآن او السورة يكون التقدير
فى الاول المتحدى به هو القران او السورة وفى الثانى القران او السورة هو
المتحدى به وعبارة الكشاف هكذا ان قوله الم جملة براسها وطائفة من حروف
مستقلة بنفسها والمص اسقط قوله وطائفة الخ لانها يكون ح مسرودة على
على نمط التعديد فلا يكون جملة ولذا تكلف شراحه فى تصحيحه وقال قدس سره
ومعنى كون طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها انها فى افادة ما اريد بها
من الايقاظ او تقدمة الاعجاز غير محتاجة الى غيرها فنزلت لذلك
منزلة جملة لا محل لها من الاعراب فكان ذلك الكتاب جملة ثانية
على هذا التقدير ايضا قوله وذلك الكتاب جملة ثانية بان يكون ذلك
مبتدأ والكتاب خبره قوله مقررة لجهة التحدى اى لجهة التى من اجلها
حقيق بان يتحدى به وهى كونه فى غاية الكمال فى نظمه ومعناه بحيث
لا يستحق غيره ان يسمى كتابا كما اشار اليه بقوله بانه الكتاب المنعوت
بغاية الكمال فانه متعلق بقوله مقررة يعنى ان تقريرها لجهة التحدى من اجل
انها تدل على انه الكتاب المنعوت بغاية الكمال نظما ومعنى بناء على
ان المقصود من الحصر المستفاد من تعريف المسند المفيد لحصر الجنس هو
حصر الكمال المفيد للمبالغة بانه فى الغاية بحيث لا يتصور من احد الاتيان
بما يدانيه ولا شك انها تقرير لجهة التحدى المستفاد من الجملة الاولى
التى دلت على ان المتحدى به وما يحق ان يتحدى به هو المؤلف منها
فهذه الجملة مقررة ومؤكدة لمضمون الجملة الاولى بحسب المعنى فان المراد
بالتقرير والتاكيد عند البلغاء هو المعنى اللغوى لا المعنى الاصطلاحى
من التاكيد اللفظى والمعنوى لانه من التوابع وهو تابع معرب باعراب
سابقه فلا بد ان يكون للمتبوع محل من الاعراب مع ان الكلام يشمل

الجمل

الكمال

الجمل التى لا محل لها من الاعراب فلا يغرنك قولهم فى باب الوصل والفصل
ان وزان هذه الجمل بالنسبة الى السابقة وزان نفسه فى جاءنى زيد نفسه
ووزان بعضها مثل وزان زيد الثانى فى جاءنى زيد زيد قوله ولا ريب فيه
جملة ثالثة وفى بعض النسخ ثم سجل على كماله بنفى الريب عنه اى حكم حكما
قطعيا به والمقصود ايضا انه جملة ثالثة مقررة لمضمون الجملة الثانية
وشاهدة على كمال الكتاب قوله اذ لا كمال الخ علة لكونه مقررة لمضمون
ذلك الكتاب وبيانه انه لما بولغ فى وصف الكتاب ببلوغه الغاية
القصوى جاز ان يتوهم السامع قبل التامل انه مما يرمى به جزافا فاورد
لا ريب فيه ازالة لذلك الوهم لانه لا كمال اعلى مما هو الحق واليقين وكل
ما هو حق فهو فى غاية درجات الكمال كما ان كلما هو شبهة وباطل
فهو فى غاية دركات النقص والزوال وفى الكشاف قيل لبعض العلماء
فيم لذتك قال فى حجة تتبختر اتضاحا وفى شبهة تتضاءل افتضاحا
قوله وهدى للمتقين اى هذا القول بما يقدر له مبتدأ اى ماخوذا
مع ما يقدر لاجله حال كون ذلك المقدر مبتدأ وهو لفظ هو ونحوه
جملة رابعة فقوله هدى للمتقين مبتدأ ورابعة خبره ومبتدأ منصوب
على انه حال من فاعل يقدر وهو الضمير الراجع الى ما وضمير له يعود الى
هدى للمتقين قوله يؤكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله وفى بعض
النسخ ثم اكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بانه هدى للمتقين والمآل
واحد فان كلا منهما يفيد ان جملة هدى للمتقين يقرره ويؤكد بحسب المعنى مضمون
جملة لا ريب فيه لان مضمونه ان ذلك الكتاب حق لا يحوم الشك حوله
ولا شك ان ما كان هدى لهم لا يكون مظنة للريب والارتياب فيه
العاقل فكل واحدة من هذه الجمل الثلث مقررة ومؤكدة معنى لما
اتصلت به لفظا فلا مجال للعاطف بينها قوله او يستتبع السابقة
منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول عطف على قوله تقرر اللاحقة منها
الخ واشارة الى وجه آخر للتناسق على ما عرفت ثم ان هذا زيادة على
الكشاف يريد بها التعريض عليه بان التناسق يتصور من وجهين الاول
ان يكون كل لاحق مقررا لسابقه كما ذكره والثانى ان يكون كل سابق

بعض م

فاورد عقيبه

لذلك

منتجا للاحقه فكما ان وجه الفصل ظاهر فى الاول لكونها تواكيد فكذلك
فى الثانى لكونها لوازم وامتناع دخول العاطف على اللازم على ما مر جوابه
فكمال الاتصال بينهما على كل من الوجهين ترك العطف بينهما الا انه ترك
على الوجه الثانى افادة ترتب الثوانى على السوابق بالفاء التفريعية على ما
هو المعهود فى ذكر النتائج بعد الدلائل لكون المقصود الاخبار بكل جملة
استقلالا لا غاية الامر ان كل لاحق لكونه نتيجة للسابق فى الواقع ترك
العطف بينهما قيل ان هذا الوجه اشارة الى انه من القسم الثالث
من الاستيناف وهو ان يكون الثانية جوابا عن غير السبب المطلق والخاص كانه
لما فهم من الم اعجاز المتحدى به لكونه من جنس كلامهم كان بحيث اوجب
ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل ذلك الكتاب فلما فهم منه انه الكتاب
البالغ حد الكمال كان بحيث اوجب ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل
لا ريب فيه فلما فهم منه ان الريب لا يتشبث باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه
الشك كان بحيث اوجب ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل هدى
للمتقين فلما لزم ما هو المقصد الاقصى من الكتاب انتهى اللزوم و
وانقطع السؤال والجواب انتهى اقول هذا توهم بعيد وتوجيه بارد كتلجة
فى خيارة يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه اما اولا فلانه لم يعهد ذكر النتيجة
بعد الدليل من غير افادة ترتبها عليه لمجرد ارادة الاستيناف بل ربما
يدعى عدم صحته واما تركها ههنا فقد عرفت وجهه واما ثانيا فلان صاحب
الكشف رد حمل الاستيناف على الاطلاق مطلقا وقال من شرط حسن الاستيناف
ان يكون السؤال ظاهر الورود اما بشهادة اللفظ كما فى قوله تعالى
هل انبئكم على من تنزل الشياطين او بشهادة السياق كما قوله تعالى
قالوا سلاما قال سلام لانه يصح فى الجملة تقدير السؤال وليكن هذا ضابطا
محفوظا انتهى وما قيل من انه مصرح بان طريق الاستتباع غير طريق
الاستيناف فاذا لم يكن من الاستيناف لم يكن وجه الفصل فيه
ظاهرا كما كان فى الشق الاول من كمال الاتصال فقد عرفت وجه
ظهوره فيه ايضا وقد يقال الوجه الثانى لا ينافى الوجه الاول بل يجامعه
فكلمة او لمنع الخلو اشارة الى استقلال كل منهما فى افادة التناسق وترك

وترك العطف باعتبار الوجه الاول فانه واقع فى كلامهم فلا يرد ان
جعل الاستتباع نكتة الفصل مسلك لطيف لكن لم نعثر عليه فى كلام
القوم اقول لا حاجة فى رد ما اورد الى هذا التوجيه البعيد لما عرفت
ان نفس الاستتباع والاستلزام كمال الاتصال بين الشيئين يقتضى
ترك العطف بينهما والقوم وان لم يصرحوا به بخصوصه لكن عدم عطف
النتيجة على الدليل وتصريحهم بعدم جواز دخول الواو على اللازم يقتضى
ذلك بقى ههنا نكتة وهى ان المص عبر عن الاستنتاج والاستلزام
بالاستتباع لانه من الصنائع البديعية وفسروه بمدح شىء على وجه يستتبع
مدحه بشىء اخر وهذا المعنى واقع ههنا فان كل سابق مدح مستتبع
للمدح بلاحقه قوله وبيانه اى بيان الاستتباع المذكور انه نبه اولا
اى بالجملة الاولى اعنى جملة الم على اعجاز المتحدى به وهو القران وقوله
من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته متعلق بالاعجاز
لا بقوله نبه فالمنبه عليه الاعجاز المعلل بما ذكر للتعليل ان الم فلا يرد
انهم لم يذكروه فيما بين اعجاز القران فان قلت لا تنبيه فى الم على
ازيد من ان المتحدى به من جنس كلامهم واما انهم قد عجزوا عن معارضته
فلا قلت قد وقع التحدى قبل نزول السورة وظهر عجزهم عن المعارضه
فعند ذكر الم الدال على ان المتحدى به من جنس كلامهم يحصل الانتقال
بسبب تذكر المتحدى به الى عجزهم عن المعارضه فلا يرد ما يتوهم ان الم
لا ينبه على عجزهم من معارضته قوله استنتج بصيغة المجهول منه اى من
المنبه عليه الذى هو اعجاز المتحدى به انه اى المتحدى به الكتاب البالغ
حد الكمال من حيث اللفظ والمعنى وجه الاستنتاج ان اعجازه
معلول فى نفس الامر لكونه بالغا حد الكمال فالجملة الاولى دليل انى
للثانيه ولهذا عبر عن هذه الدلالة بالاستنتاج الذى هو طلب حصول النتيجة
فى الذهن والتصديق بها فيناسب الدليل الانى الذى يكون الاوسط
فيه واسطة فى التصديق واما الجمل الباقية فمضمون كل منها علة لما
بعدها فهى دلائل لمية لما بعدها ولهذا اورد فيها الاستلزام المتبادر
منها علية الملزوم للازم قوله واستلزم ذلك اى استلزم بلوغه

حد الكمال اذ لا يتشبث الريب باطرافه اى باطراف ذلك الكتاب المتحدى به
الذى هو مضمون لا ريب فيه يريد به بيان وجه دلالة قوله تعالى ذلك
الكتاب على قوله لا ريب فيه قوله اذ لا نقص مما يعتريه الشك والشبهة
علة لوجه الاستلزام المذكور يعنى ان تشبث الريب بطرف الشئ واعتراء
الشك عليه يوجب الزيادة فى النقص وهو ينافى البلوغ حد الكمال والزيادة
فيه لا يقال قد سبق ان معنى قوله تعالى لا ريب فيه نفى الشك فى كونه
من الله تعالى ولا يلزم من ذلك ان يكون النقص لجواز ان يكون حقا
وصادقا ولكن لا يكون منه تعالى لانا نقول ما يعتريه الشك فى كونه
من الله تعالى يعتريه الشك فى حقيته وصدقه لان قائله يكون كاذبا فى
فى ادعاء انه من الله فيكون مظنة للشك ويعتريه الشبهة قوله
وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين اشارة الى وجه استلزام
قوله لا ريب فيه لقوله هدى للمتقين يعنى ان ما لا يتشبث الريب باطرافه
ولا يعتريه الشك كان فى نفس الامر لا محالة هدى لهم وبيانه ان ما كان
كذلك يكون محض صدق وعين يقين ومناط الهداية الصدق
والحقية فيكون هدى لهم اى هديا قوله وفى كل واحدة منها جملة
حالية اى والحال انه يوجد فى كل واحدة من تلك الجمل نكتة ذات
جزالة غير نكتة المجموع من التقرير والاستتباع هذا وقد جوز ان يكون
عطفا على قوله متناسقة بنا وبقولنا يتناسق كما فى قوله تعالى فالق
الاصباح وجعل الليل سكنا على رأى ولا يخفى انه بعيد لفظا ومعنى
قوله ففى الاولى شروع فى تفصيل النكات نكتة المختصة بكل واحدة
منها سواء كانت نكتة واحدة او متعددة لان فى بعضها ثلث نكات
وفى بعضها خمس كما سيجئ ففى الجملة الاولى ثلث نكات احدها الحذف
اى حذف المبتدأ او الخبر لما سبق من ان الم اما مبتدأ محذوف
الخبر او خبر محذوف المبتدأ فمن خصه بالاول فقد فوت العموم الذى
قصده المص من اطلاق الحذف ثم فى جعل الحذف نكتة مسامحة لان
النكتة فى الحذف لا نفس الحذف وثانيها الرمز الى المقصود اى
الاشارة الى ما هو المقصود بالافادة فى الجملة الاولى وهو اعجاز
المتحدى به

وهو اعجاز المتحدى به وانما قال الرمز لما عرفت ان الجملة الاولى انما
تدل على ان المتحدى به من جنس كلامهم واما دلالتها على اعجازه
فبواسطة الانتقال من تذكر المتحدى به الى انهم قد عجزوا عن المعارضة
فهو رمز اليه لا تصريح قوله مع التعليل زيادة على الكشاف اشارة
الى نكتة ثالثة فى الاولى وردها بكلمة مع رمزا الى انها تشارك
النكتة الثانية فى كونها مرموزا اليها اى مع الرمز الى بيان علة الاعجاز
اى علة انه معجز ووجه الرمز الى هذا هو ان تذكر المتحدى به المستلزم
لتذكر عجزهم عن المعارضة يقتضى الحال ان يستدلوا على اعجازه بانه
لو لم يكن من عند الله لما عجزوا عن معارضته قوله وفى الثانية
اى النكتة فى الجملة الثانية وهى ذلك الكتاب فخامة التعريف اى
الفخامة الحاصلة من تعريف المسند والمسند اليه فان لكل منهما شانا ومن
خصه بتعريف المسند فقد ضيع ما قصده المص من الاطلاق قوله وفى الثالثة
وفى الثالثة اى جملة لا ريب فيه تاخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل اذ لو قدم
وقيل لا فيه ريب لاوهم تحقق الريب فى ساير الكتب الالهية وهو باطل
على ما جنح اليه صاحب المفتاح لكنه ادعى ان التقديم دال على تحققه
فى سائرها والمص ادعى انه موهم لا دال فلا يرد ان هذا على ما اختاره
صاحب المفتاح وقد سبق ان المص اختار ما فى الكشاف ككل ما فى
المفتاح فما قيل لو قدم افاد الحصر المفيد للباطل ليس بشئ لان
التقديم لا مفيد ولهذا اورد المص لفظ الايهام قوله وفى الرابعة
اى قوله هدى للمتقين خمس نكت الاولى الحذف اى حذف المسند اليه
اذ التقدير هو هدى وهذا مبنى على ان لا يجعل الظرف خبرا مقدما عن هدى
وان لا يعتبر الوقف على ما قبله والثانية التوصيف بالمصدر اى توصيف
المسند اليه بالهدى الذى هو مصدر للمبالغة لما تقرر من ان المجازية
النسبية ابلغ منه فى الظرف كما قرر فى انما هى اقبال وادبار والثالثة
ايراده اى المصدر منكرا حيث لم يقل الهدى كما فى قوله تعالى قل ان
هدى الله هو الهدى للتعظيم اى هو هدى لا يكتنه كنهه والمقام
للتعظيم والرابعة تخصيص الهدى مع كونه عاما للكل بالمتقين بتخصيصهم

بالكفر وادخال اللام وقوله باعتبار الغاية متعلق بالمتقين اى الذين عاقبتهم ومآل امرهم الى التقوى فهو اشارة الى انه مجاز باعتبار المآل ولما كان المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما فى قتل قتيلا فانه قتيل حقيقة عقيب تعلق القتل به بلا تراخ وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما فى قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فان الاتصاف بالكفر والفجور متراخ عن تعلق الولادة بالمولود اشار بقوله وتسمية المشارف للتقوى متقيا الى ان ما نحن فيه من قبيل الاول فهو اشارة الى نكتة خامسة تتبين صنف العلاقة كما ان قوله باعتبار الغاية يبين نوعها قيل قوله وتخصيص الهدى بالمتقين جواب سؤال مقدر وهو ان هداية الله شاملة لجميع الخلايق فتخصيصه بالمتقين بايراد لام الاختصاص غير مناسب فاجاب بان هذه اللام لام الغاية والعاقبة لا لام الاختصاص وان قوله وتسمية بالجر عطف على قوله الغاية جيء به تتميما للتعليل يعنى ان جعله لام العاقبة والغاية انما يناسب المستقبل لا الحال والمتقين بحسب الوضع للحال انتهى وانت خبير بان المص اشار الى جواب هذا السؤال فيما سبق بقوله واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به وقد اعترف به هذا القائل ايضا حيث قال هناك هذا جواب سؤال ورد عليه ان هداية الكتاب عامة للناس فلم خصص بالمتقين الى اخر ما قال فحمل هذا القول ايضا على جواب ذلك السؤال يكون تكرارا ومما يقضى منه العجب ان هذا القائل تبجح بهذا الحل وقال فى اخر كلامه ولعمرى هذا حل عظيم سمح به خاطرى وقدح فى جعل الرابعة مشتملة على خمس نكت على ما ذهب اليه جمهور الناظرين وقال انه من قلة المطالعة والدراية ولعمرى ان القضية منعكسة

قوله ايجازا وتفخيما لشانه اشارة الى وجه ارتكاب المجاز مع ان الاصل الحقيقة اما الايجاز فلان هدى للمتقين اوجز من هدى للضالين الصائرين الى التقوى او المشارفين اليه واما تفخيم شانه اى شان القران فلانه صدر بذكر اولياء الله نظرا الى ظاهر لفظ المتقين قوله اما موصول بالمتقين الخ ليس المراد الموصول المصطلح لانه جعله مقابلا للمفصول وهو

وهو ايضا موصول اصطلاحى بل المراد المعنى اللغوى اى متصل بالمتقين اتصالا معنويا سواء اتصل لفظا ايضا كما اذا كان صفة تابعة له فى الاعراب بالجر او كان منقطعا عنه لفظا كما فى صورة الرفع او النصب فان الصفة المقطوعة عن الموصوف بالرفع او النصب وان خرجت عن التبعية صورة لكنها تابعة حقيقة على ما نقل عن ابى على انه اذا ذكرت صفات للمدح او الذم وخولف فى بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان ويسمى ذلك قطعا فقد صرح بان الكل صفات فسمى قطعا نظرا الى اللفظ فلا ينافى جعله متصلا معنى والقول الضابط فى هذا المقام ان قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب اما متصل بالمتقين او منفصل عنه وعلى الاول اما مرفوع او منصوب او مجرور وعلى تقدير كونه مجرورا اما صفة مقيدة او موضحة او مادحة وعلى الثانى مرفوع فقط فلكثرة الوجوه فى الاول قدمه على الثانى

قوله على انه صفة مجرورة الخ شروع فى تفصيل ما اجملناه فى القول الضابط وايراد قوله مجرورة مع ان كونه صفة للمتقين يستلزم المجرورية للاشارة الى ان المراد بالصفة الصفة التابعة له فى الاعراب لما عرفت من ان المقطوعة بالرفع او النصب تسمى ايضا صفة لكونها تابعة حقيقة قوله مقيدة له اى مخصصة تفيد غير ما افاده موصوفها من تقييد اطلاقه وتقليل اشتراكه ورفع احتماله فان مفهوم المتقين بدون هذه الصفة هم التاركون للمنهيات اعم من ان يكونوا فاعلين للمأمورات او لا وبهذا القيد اختص بالتاركين الفاعلين وفى جعل قوله مقيدة مقابلا للموضحة والمادحة اشارة الى انه لا تقييد فى الاخرين معنى ووجه العدول عما فى الكشاف من تقديم الموضحة على المقيدة مع كونه ارجح فى المقام لتوقف المقيدة على حمل التقوى على معنى غير متعارف هو ان المقيدة اكثر استعمالا واقرب من الاحتمالات الاخر على ما صرح به الامام حيث قال وهذا الاحتمال اقرب لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغى وفعل ما ينبغى فالترك هو التقوى لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة ليمكن اثبات النقوش الصالحة فلهذا قدم ترك ما لا ينبغى

على فعل ما ينبغي انتهى فما ذكره المص في هذا المقام مأخوذ مما فصله
الامام قوله ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي بيان لوجه كونه
صفة مقيدة يعني ان جعله صفة مقيدة يتوقف على تفسير التقوى بهذا
الترك اذ يصير معنى المتقين ح التاركين للمنهيات وهو اعم من ان يكونوا
فاعلين للمأمورات او غير فاعلين لها فوصفهم بكونهم مؤمنين ح
يخرج غير الفاعلين لها ويخصصهم بالفاعلين فيقل الشركاء
وهو المعنى بالصفة المقيدة على ما عرفت ثم ان هذا التفسير مغاير
للمعنى العرفي المذكور سابقا لان ما لا ينبغي يشمل ما يسقط المروة
وان لم يكن مؤثما هذا ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بما لا ينبغي فعل
ما نهى عنه والترك ليس بفعل فلا يرد ان ترك الطاعات مما لا ينبغي
وترك تركها مستلزم لفعلها فترك ما لا ينبغي شامل لفعل
الطاعات فلا يكون الصفة مقيدة لان التقييد انما يكون بوصف
زائد على ما يدل عليه الموصوف على ما هو المختار واما دفع
هذا الايراد بان المراد بالترك ما يقابل الفعل عرفا ولا يقال
في العرف لفعل الصلوة انه ترك تركه فيرد عليه انه يكفي في الايراد
ان يقال ما لا ينبغي يشمل ترك الصلوة فترك تركه داخل في التعريف
وهو يستلزم الفعل قوله مترتبة عليه مرفوع على انه صفة ثالثة
لقوله صفة قوله ترتب التحلية بالحاء المهملة بمعنى التزيين على
التخلية بالخاء المعجمة بمعنى الازالة والرفع فان التحلي بالايمان ح
والاعمال الصالحة والتزين بها متوقف على التخلي عن الكفر
وساير المنهيات وازالتها وجوز بعضهم ان يكون المذكور ثانيا
بالجيم ويلايمه قوله والتصوير على التصقيل هو التجلية بالجيم يقال
صقل السيف جلاه والتشديد للمبالغة قيل فيه ان ترك ما لا ينبغي
لا يجب ان يكون تخلية بالمعجمة لجواز ان يكون ما لا ينبغي ترك تحلية
بالمهملة فيكون ترك هذا الترك تحلية ايضا كما عزم ابو بكر رضي الله
عنه على ترك الانفاق على مسطح فنهى عنه بقوله تعالى ولا ياتل اولوا
الفضل منكم الآية اقول قد عرفت ان المراد بما لا ينبغي فعل ما نهى عنه
وان الترك

بالتخلية ترك ما لا ينبغي وبالتحلية فعل ما ينبغي
ثم كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي
الترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب هو الايمان
او هو الصلوة والزكوة قدم التقوى لان القلب
كلوح منقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة
لا يظهر الا عن النقوش الفاسدة لتمكن اثبات النقوش
فلهذا قدم الترك ما لا ينبغي على فعل ما ينبغي انتهى
شهاب

وان الترك ليس بفعل وقد صرح به قدس سره ايضا فترك التحلية بالمهملة
لا يدخل فيما لا ينبغي فترك الانفاق والعزم عليه ليس بداخل فيما لا ينبغي
لعدم كونه فعلا قوله او موضحة بالرفع عطف على قوله مقيدة اي او صفة
موضحة لحال موصوفها وتسمى كاشفة ايضا فلا تفيد غير فائدة موضحها فلا تفيد
زيادة على لفظ المتقين بل تفصيل مفهومه وتوضيحه قوله ان فسر بما يعم فعل
الطاعة ح بيان لما يصحح كون الصفة موضحة يعني ان كونه صفة موضحة
يتوقف على تفسير التقوى بما هو المتعارف في عرف الشرع وهو التجنب عن كل
ما يؤثم من فعل سيئة او ترك حسنة ومرجعه فعل جميع الطاعات وترك
المعاصي كلها فيكون صفة مفصلة للمحدود وشارحة له شرح الحد للمحدود
ولا نعني بالصفة الموضحة والكاشفة الا هذا ولما كان يرد عليه ان هذا
الوصف لا يشتمل على ترك المعاصي اصلا ومن فعل الطاعات انما يشتمل
على بعضها فكيف يكون كاشفا عن الموصوف شارحا لمفهومه اشار الى
دفعه بقوله لاشتماله اي الوصف على ما هو اصل الاعمال فيكون ذكر هذه
الامور بمنزلة ذكر الكل وقوله واساس الحسنات عطف تفسير لقوله
اصل الاعمال قوله من الايمان ح بيان لما الموصولة في قوله لما هو اصل
الاعمال ح قوله لانها امهات الاعمال ح تعليل لكون الثلثة المذكورة
اصلا واساسا للحسنات يعني انها وان كانت حسنات مخصوصة
الا انها بمنزلة الام بالنسبة الى جميع الاعمال الحسنة من الكيفيات
النفسانية المكتسبة كالملكات الفاضلة ومن الاعمال البدنية والمالية
اما الايمان فلانه يتوقف صحة جميع العبادات عليه كما ان الام يتوقف عليه
وجود الولد فهو اصل واساس له لا يتم شيء منها عبادة بدونه واما الصلوة
والصدقة فهما وان لم يتوقف عليهما صحة شيء من العبادات الا انهما لا تباعهما
لجميع العبادات البدنية والمالية بمنزلة الامهات قوله المستتبعة
بالرفع صفة لامهات الاعمال واشارة الى ان كون الامور الثلثة بمنزلة الامهات
في كونها اصلا واساسا انما هو باعتبار هذا الاستتباع واعلم ان صاحب الكشاف
جعل الايمان اصلا واساسا والصلوة والصدقة بمنزلة الام بناء على ان الايمان
شرط للعبادات وهما ليسا شرطين بل هما بمنزلة الام التي قد يستغني عنها

بعد الولادة والمصنف جعل الكل بمنزلة الام لاشتراكهما في الاستتباع
اللازم للامية الدال على ان المقصود الاصلي الذي هو ان ذكر هذه
الامور بمنزلة ذكر الكل انما هو باعتبار هذا الاستتباع لا غير
فمن قال في عبارة الكشاف لطيفة خلت عنها عبارة المص وهي انه
جعل الايمان اصل العبادات لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة
والصدقة امي العبادات البدنية والمالية لانهما وان كانا اصلين
لها لا يتوقف صحتها عليهما كعدم توقف الولد على الام بقاء فلم
يدقق النظر في كلام المص وذهل عما قصده المصنف من اللطيفة
التي خلت عنها عبارة الكشاف على ما ذكرنا ثم ان النكتة في العدول
عن ذكر العبارة الجامعة للكل الى ذكر ما هو بمنزلته هي التنبيه
على ان العمدة هي الحسنات وان واحدة منها اعني الصلوة مستتبعة
لترك السيئات وان الحسنات قلبية وقالبية ومالية وان الثلثة المذكورة
اصول وغيرها منطوية تحتها قوله والتجنب بالجر عطف على ساير
فيكون داخلا في حيز الاستتباع اي المستتبعة للتجنب عن المعاصي
كلها فقوله غالبا اما قيد للاستتباع مطلقا واشارة الى انه ليس
امرا كليا تحقيقيا واما قيد للتجنب واشارة الى ان المتصفين بها
لا ينفكون عن معصية ما قوله الايوى الى قوله تعالى ان الصلوة
تنهى الاية تنوير وتحقيق لاستتباع الصلوة للتجنب عن المعاصي قدم
في الشرح مع انه كان مؤخرا في اللف لكونه اية ولوضوح دلالته على
المقصود قوله وقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين
والزكوة قنطرة الاسلام تحقيق لاستتباع الصلوة والصدقة لساير
الطاعات فان من كان فيهما تان العبادتان كان ذلك دليلا
على وجود ساير العبادات فيه غالبا واعلم ان النووي قال في شرح
الوسيط ان هذا حديث منكر لكن ذكر ابن حجر ان ابا نعيم شيخ
البخاري اخرج برجال ثقات بلفظ عمود الدين وذكر الزيلعي
ان البيهقي اخرجه بلفظ عماد وكذا الديلمي في الفردوس ثم ان ظاهر
العبارة يدل على ان هذا حديث واحد الا ان ائمة الحديث صرحوا
بانهما

صرحوا بانهما حديثان قال قدس سره واما حديث تسمية الزكوة قنطرة
الاسلام فقد ضعفه الصغاني قوله او مسوقة بالرفع عطف على مقيدة
للمدح بما تضمنه اي تضمنه المتقون وفي بعض النسخ او مادحة بما تضمنه لكن
ينبغي ان يكون الخطاب لمن يعرف مفهوم المتقي على التفصيل والا لم يكن
الصفة مادحة وخلاصة الكلام في هذا المقام ان المتقي ان حمل على
ما يقرب من معناه اللغوي الذي هو المتجنب مطلقا واريد المتجنب
عما يوثم وهي المعاصي كان الوصف مقيدا وان حمل على معناه الشرعي
اعني الذي يفعل الواجبات باسرها ويترك السيئات عن اخرها وجعل
ذكر الايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة كناية عن ذكر جميع الحسنات
وترك جميع السيئات على ما قرر فان كان المخاطب عالما بذلك المعنى كان
الوصف مادحا والا كان كاشفا قوله وتخصيص الايمان بالغيب الخ اشارة
الى دفع ما يتوجه هنا من ان ما يتضمنه المتقون من الاوصاف الفاضلة كلها
يصلح لان يمدح به فما وجه تخصيص هذه الثلثة بالذكر من بينها وحاصل
الرفع ان المقصد من تخصيص هذه الثلثة اظهار فضلها وشرفها على ساير
الصفات بناء على ان الغرض من الوصف المادح اظهار كمال الموصوف وقصد
تعظيمه وذلك يستدعي فضل الوصف وشرفه قوله او على انه مدح منصوب
عطف على قوله انه صفة اعاد كلمة على لطول الفصل اي او موصول بالمتقين
على انه منصوب على المدح بتقدير اعني او مرفوع عليه بتقدير هم ولما كان المقطوع
عن الموصوف بالرفع او النصب خارجا عن التبعية صورة جعل كونه مدحا
منصوبا او مرفوعا مقابلا لكونه صفة ولما كان تابعا حقيقة على ما سبق
تفصيله جعل كالصفة في كونه متصلا بما قبله وان خالفه في الاعراب
قوله بتقدير اعني او هم الذين نشر على ترتيب اللف وعلى اي تقدير يكون
من باب المدح اختصاصا قال قدس سره قد فرق بين المدح صفة والمدح
اختصاصا بان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس وبان
المقصود الاصلي من الاول اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكره وربما
يخصص بعض صفاته بالذكر تنبيها على ان الصفة المذكورة اشرف من ساير
صفاته ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح من باقي

صفاته الكمالية اما مطلقا او بحسب ذلك المقام حقيقة او ادعاء قوله
واما مفصول عنه عطف على قوله اما موصول بالمتقين يعني وقيل
اى قوله تعالى الذين يومنون الاية اما مفصول عن المتقين بمعنى انه
غير متصل به اتصال التابع بالمتبوع لا صورة ولا حقيقة كما في
الوجوه السابقة بل مرفوع على انه خبره اولئك على هدى فهو بما
بعده جملة مستقلة مستانفة جوابا للسؤال نشأ عما قبله على ما صرح
المصنف فيرتبط به ارتباطا معنويا بهذا الاعتبار وان لم يتصل به
اتصال التبعية فان المفصولية بهذا المعنى لا ينافي ان يكون مرتبطا
بما قبله ارتباطا معنويا والسر فيه ان الصفة اذا قطعت عن اعراب
موصوفها مدحا او ذما او ترحما لم يتغير بحسب المعنى ما قصد بها من
اجرائها على موصوفها واما المستانف فقد قصد الاخبار عنه
بما بعده لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا
عليه في المعنى حقيقة بل كالجاري عليه كذلك كذا افاده
قدس سره في شرح الكشاف ان اريد به المشارقون لم يحسن ان يجعل
الذين يومنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح رفعا او نصبا
ولا استينافا لان الكافرين الضالين الصائرين الى التقوى
ليسوا بمتصفين بشيء مما ذكر وحمل الكل على الاستقبال والمشارفة
يا باه مساق الكلام قيل يمكن دفعه بان في هذا النوع من المجاز
زمانين زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة
بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر
الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال قتلت قتيلا
كفن بثوب كذا ودفن بموضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر
الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين و
الدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى ورد هذا
بان زمان النسبة المفهومة من الكلام عين زمان اثباتها الا
ان يعتبر زمان اثباتها الاثبات مستقلا فيؤول الى ما يأباه مساق
الكلام ثم المثال الذي اورده ليس مطابقا فان زمان التكفين
متاخر

ثم انه ذكر قدس سره

ازى

متاخر
عن زمان اثبات القتل بل مطابق هذا خلل ثابت يتم به الفقراء
فانه غير صحيح الا باعتبار المشارفة والصيرورة انتهى اقول زمان النسبة
هو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي وزمان اثباتها
هو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا ضرب زيد فزمان
نسبة الضرب هو الزمان الماضي اذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به
واما زمان اثبات هذه النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون
احدهما عينا للاخر ومن هذا يتبين ان زمان اثبات القتل هو زمان
التكلم بقولنا قتلت ولا شك ان زمان التكفين متقدم عليه لا متاخر عنه
فيكون المثال مطابقا وتبين ايضا ان زمان الاثبات يمتنع ان يكون
مستقبلا فان زمان التكلم حال النسبة نعم قد يكون زمان النسبة
مستقبلا كما في النسب الاستقبالية واما في هدى للمتقين فالظاهر ان زمان
نسبة الهدى فيه متقدم على زمان اثباتها هو وقت نزول الاية وزمان النسبة
هو زمان نزول الايات السابقة على نزول هذه الاية لان هذه الاية ليست
اول ما نزل فيكون نظيرا لمثال القتيل تامل عن استبصار قوله فيكون
الوقوف على المتقين تاما تفريع على قوله واما مفصول عنه وجه كون
الوقوف تاما ان الوقف التام هو الوقوف على مستقل يكون ما بعده
ايضا مستقلا كما سبق ولا شك ان المفصول لكونه مستانفا
كلام مفيد مستقل بنفسه وما بعده ايضا مفيد مستقل بنفسه
ولا يقدح في كون المستانف كلاما مفيدا مستقلا كونه مرتبطا بما قبله
ارتباطا معنويا مانعا الصلوحه ان يعطف عليه ما بعده اعني قوله
ان الذين كفروا كما سيجيء قوله والايمان في اللغة التصديق قال
في الكشاف والايمان افعال من الامن يقال امنته وامنيه غيري ثم
يقال امنه اذا صدقه وحقيقته امنه التكذيب والمخالفة انتهى وظاهره
ان الايمان مجاز لغوي في التصديق حيث قال وحقيقته امن بمعنى
صدوق ولما كان هذا مخالفا لما يشعر به كلامه في الاساس من كونه
حقيقة اي حقيقة امن لغوية في التصديق ولما بين في كتب اللغة من
انه التصديق فانه لا يبين في اللغة المجاز عدل المصنف عنه وجعله حقيقة

يسمونه حال اعتبار الحكم

زمان نسبة الهدى فان زمان

لغوية

في التصديق قوله مأخوذ من الامن اي مشتق من الذي هو ضد الخوف
كقوله تعالى وآمنهم من خوف اي جعلهم ذوي امن من الخوف فالثلاثي
الذي هو امن كسمع يتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى فان امن
بعضكم بعضا ثم نقل الى باب الافعال بزيادة الهمزة فصار آمن
على وزن افعل فمعنى آمنه جعله آمنا ويجوز ان يكون الهمزة للصيرورة
ومعنى امنته صرت ذا امن وقد يستعمل بعد النقل الى الافعال
متعديا الى مفعولين تقول آمنته غيري اي جعلني آمنا منه غيري
قوله كان المصدق بكسر الدال من المصدق بفتح الدال من التكذيب
والمخالفة اشارة الى بيان العلاقة بين التصديق وبين جعل الشيء
امنا الذي هو معنى الايمان بعد النقل من المجرد الى الافعال يعني ان
تصديق الشخص يلزمه جعله امنا فانك اذا صدقته فقد
جعلته امنا من ان تكذبه وتخالفه قوله وتعديته بالباء الخ لما ذكر
ان الايمان بمعنى التصديق مأخوذ من الامن المتعدي بنفسه كان
مظنة ان يتردد في حال الباء التي يستعمل معه خفصله وحققه بان
ذلك لتضمنه معنى الاعتراف قيل قال الفاضل التفتازاني في شرح
العقايد انه يعدى باللام والباء والظاهر هنا عدم الحاجة الى
التضمين انتهى وانت خبير بان تعدية الفعل المعدى بنفسه
بحرف لابد ان يكون باعتبار تضمين معنى فعل يعتدى بذلك
الحرف جدا ثم ان شراح الكشاف قالوا التضمين ان يقصد بلفظ
فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسبه ويدل
عليه بذكر شيء من متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك
لاحظت فيه مع حمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني كلمة
الى كانك قلت انهي حمده اليك اقول كانهم بنوا الامر على الاعم الاغلب
اذ لا يلزم في التضمين قصد المعنى الحقيقي للفعل بل يجوز كونه مجازا
او كناية فهو في التحقيق ان يلاحظ مع المعنى المستعمل فيه حقيقة
كان او غيره معنى اخر يناسبه وما قيل الاحسن ان يقال ويدل
على الثاني اما بذكر شيء من متعلقاته كما مر او حذف شيء من متعلقات
الاول

من متعلقات الاول ليشمل نحو يهيجني شوقا متعديا الى مفعولين
لتضمنه معنى ذكر اذ يهيج يتعدى الى الثاني بالى فيرد عليه ان ما قالوه
يشمل مثله فان ذكر المنصوب الثاني من متعلقات الثاني فهو احسن
لكونه احصر واعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان المعنى
الاخر مراد بلفظ محذوف لكن لما كانت مناسبة للمذكور بمعونة
ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ولم يجعل من قبيل
الاضمار وذهب آخرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على
طريق الكناية اذ يراد بها معناها الاصلي ليتوسل بفهمه الى ما هو
المقصود الحقيقي فلا حاجة الى التقدير الا لتصوير المعنى وابرازه
وصفه ضعفه قدس سره بان المعنى المكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته
وفي التضمين بحسب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه ورد
بان غاية ما لزم مما ذكره عدم اتحاد معنى الكناية والتضمين لكن
يجوز ان يكون التضمين من افراد الكناية وانت خبير بان مراده قدس
سره من قوله قد لا يقصد ثبوته الثبوت اصالة على ان يكون كلمة قد
للتحقيق وقد صرح في حاشية شرح المفتاح ان المقصود الاصلي في الكناية
هو المكنى عنه لا المكنى به بل لا يقصد المكنى به الا لينتقل منه الى ذلك
فلا يتصور كون التضمين من افراد الكناية لوجوب القصد فيه الى ثبوت
معنى كل من الفعلين اصالة ثم قال والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل
في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى
اخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ اخر
فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة
التي قصد بمعناه الحقيقي معنى اخر يناسبه ويتبعه في الارادة وح يكون
معنى التضمين واضحا بلا تكلف انتهى قيل فيه بحث لانه ان اراد بقوله فيكون
هو المقصود انه المقصود الحقيقي ففيه ان كون المعنى مقصودا حقيقيا
لا يلزم من استعمال اللفظ فيه فان كلمة ان يستعمل في معناه مع ان
المقصود الحقيقي الابتدائي منه دفع الشك او رد الانكار وكذا مستعملات
التراكيب فيجوز ان يكون المقصد الحقيقي هو المعنى المضمن لا المعنى الاصلي

الابتدائي

وان اراد به المقصود فمسلم لكن يجوز على هذا ان يكون المقصود الحقيقي
غيره والجواب المراد الشق الاول وان المراد بكون المعنى مقصودا حقيقيا
ان لا يكون مقصودا بتبعية الغير وظاهر ان المعنى الذى يستعمل اللفظ
فيه لا يكون مقصودا بتبعية الغير قوله وقد يطلق اشارة الى ان لفظ
الايمان الماخوذ من الامن معنى حقيقى اخر لا يحتاج فيه الى التضمين
وهو الوثوق لانه مستعمل بالباء فكلمة قد للتحقيق والمراد بالاطلاق
ما هو بطريق الحقيقة كما حكاه ابو زيد على ما ذكر في الكشاف وقوله
بمعنى الوثوق حال اى يطلق كاينا بمعنى الوثوق قوله من حيث ان الواثق
صار ذا امن اشارة الى رعاية اصل المادة فى هذا الفرع ايضا على ما هو
قاعدة اللغة من كون اصل المادة معتبرا فى جميع اللغات الماخوذة
منه وان كان على انحاء متنوعة فان الايمان بمعنى التصديق اعتبر فيه
الامن باعتبار اللزوم للوثوق فان الواثق يلزمه ان يصير ذا امن
فالامن معتبر فى كل منهما على نحو معين وفيه اشارة ايضا الى ان الهمزة
للصيرورة لا للتعدية وان امن لازم وان اللازم هو الايمان للوثوق
لا العكس كما ظن قوله ومنه اى من الايمان بمعنى الوثوق قولهم
ما آمنت بمد الهمزة اى ما وثقت ان اجد صحابة اى بان اجد رفقاء
فالمراد بالصحابة الرفقاء لا اصحابه عليه السلام وهذا كلام يقوله
من نوى سفرا ثم تاخر عنه بهذا العذر قوله وكلا الوجهين من كونه
بمعنى التصديق المتضمن لمعنى الاعتراف ومن كونه بمعنى الوثوق قوله
حسن فى الذين يؤمنون بالغيب والمعنى على الاول يصدقون
معترفين بالغيب وعلى الثانى يثقون بالغيب فيكون بالغيب صلة ليؤمنون
تضمنا على المعنى الاول واصالة على المعنى الاخير ووجه حسنهما كون
النظم فيهما باقيا على اصل الوضع لكون كل منهما معنى حقيقيا بحسب وضع
اللغة فلا يرد ان الاول احسن لانه يوهم ان الوثوق ليس حقيقة
لغوية وقد عرفت فيما سبق انه ايضا حقيقة لغوية واما فائدة التقييد
بقوله يؤمنون بالغيب فهى الاشارة الى انه فيما يجئ من قوله
والذين يؤمنون بما انزل اليك الاية انما يحسن التصديق فقط
لا كلاهما

يدل عليه قول الاساس
وما اومن بشئ مما
يقولون اى ما اصدق
وما اثق صح

لا كلاهما قوله واما فى الشرع معطوف على قوله فى اللغة فكان الظاهر
ان يقول وفى الشرع لكنه اشار بتصديره بكلمة اما الى ان المقصود بالذات
على كل حال هو معرفة الايمان الشرعى واما اللغوى فانما يحتاج الى
معرفته لمعرفة المناسبة بينهما قوله فالتصديق بما علم بالضرورة
انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم اى معناه الشرعى اخص من معناه
اللغوى فانه فى اللغة مطلق التصديق سواء تعلق بالامور الدينية اولا
وفى الشرع تصديق متعلق بما علم بالضرورة من غير نظر واستدلال انه
من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحوها
مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه الخواص والعوام من غير افتقار الى
النظر وان كان فى نفسه مفتقرا اليه لما تقرر من ان الاعتقاديات والعمليات
كلها نظرية بل الضرورية هى كون هذه الامور من الدين والنظرية هى هذه الامور
انفسها ثم هذا التصديق يعتبر اجمالا فيما لوحظ اجمالا وتفصيلا فيما لوحظ
تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما
كان كافرا ولا يلزم معرفة صفة الاسلام والصلوة لان اكثر المسلمين
لا يعرفونهما فمن يفتى بنكاح المطلقة ثلاثا من غير ان تنكح زوجا غيره بان يسال
عن احد الزوجين هل تعرف صفة الايمان فيقول لا فيحكم بان نكاحهما لم يكن
صحيحا من الاصل حتى يقع الطلاق ثم يعلمه صفته بقوله آمنت بالله وملائكته
فينكحها اياه فهو مفت ماجن لم يعرف الصافى من الآسن قوله كالتوحيد
والنبوة والبعث والجزاء امثلة لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله
عليه وسلم وكذا وجوب الصلوة والصوم وحرمة الزنا والخمر فان كلام الكفرة
والمسلمين يعلم ان هذه الامور من دين محمد صلى الله عليه وسلم وان كان
فى نفسه موقوفا على النظر والاستدلال ثم انه يجب ان يعلم ان تعلق التصديق
بهذه الامور مختلف فان المراد بالتصديق بالتوحيد ان يصدق بانه تعالى
واحد فى الوجود وبالتصديق بالنبوة ان يصدق بان النبى صلى الله عليه وسلم
مبعوث من عند الله تعالى بالمعجزات وبالتصديق بالبعث ان يصدق
بان بعث الاجساد من القبور واعادة الارواح فيها واقع البتة وبالتصديق
بالجزاء ان يصدق بان الناس بعد البعث مجزيون باعمالهم فاما مثابون

لان التصديق بمفهوم النبى والكتب [illegible]
انما يتعلق بالالفاظ الا [illegible]
النفس [illegible]
[illegible]

بالجنة او معاقبون في النار قوله ومجموع ثلثة امور الخ مرفوع عطفا على قوله
فالتصديق الخ وفيه اشارة الى الاختلاف الواقع بينهم في المعنى الشرعي للايمان
وان ما ذكر من التصديق بما علم بالضرورة الخ هو مذهب جمهور العلماء
واما المحدثون والمعتزلة والخوارج فذهبوا الى انه مركب من مجموع امور ثلثة
قوله اعتقاد الحق اي الامر الاول الجزم والاعتقاد القلبي المتعلق بالامر الحق
اي الحكم الثابت المطابق للواقع سواء كان حكما اعتقاديا مقصودا
في نفسه او حكما عمليا متعلقا بكيفية العمل وهذا الجزم والاذعان القلبي هو المعنى
بالتصديق الذي اكتفى به الاشعري واتباعه في الايمان وجعلوا الاقرار
مناطا لاجراء الاحكام والحنفية جعلوهما جزئين له الا ان الاقرار فيه
يسقط بضرورة الاكراه دون التصديق والمعتزلة زادوا فيه العمل
وكذا الخوارج قوله والاقرار به اي الامر الثاني الاقرار بالحق او باعتقاد
الحق بان يقر بما يدل على اعتقاده قوله والعمل بمقتضاه اي الامر
الثالث العمل بمقتضى الحق او بمقتضى الحق الاقرار به وهو الحق ايضا
فلا تفكيك في المعنى ثم ان ظاهر كلام المص يدل على اتحاد مذهب
جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فيلزم دخول الاعمال في حقيقة
الايمان عند المحدثين ايضا وليس كذلك لانها عندهم جزء من
من الايمان الكامل لا من حقيقته فيجب ان يحمل ان المراد الاتحاد في كون
كل من الامور الثلثة جزءا من الايمان ~~الكامل لا من~~ وداخلا فيه في الجملة
اعم من ان يكون في اصل الايمان او في كماله وتفصيل المقام على
ما ذكره بعض المحققين ان ههنا احتمالات الاول ان يجعل الاعمال
جزءا من حقيقة الايمان داخلة في قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها
عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان والبدن
فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر والرجل
جزءا لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام احد هذه الامور بانعدام زيد
وكالاغصان للشجر تعد جزءا منها ولا يقال بانعدامه بانعدامها
وهذا هو مذهب المحدثين كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى

عن الطريق

بلغ مقابلة

عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق
وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط والاعمال
مجازا او على التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب
العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها مع الشعب والاوراق
فلا يقال بانعدامها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد
فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام
الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبه الثالث ان يجعل الاعمال
آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا
ولا يخالفه بينه وبين الاحتمال الثاني الا في ان اطلاق اللفظ عليها حقيقة
او مجاز وهو بحث لفظي الرابع ان يجعل الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن
من القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع
مع الكفر طاعة فهو مذهب بعض الخوارج قوله فمن اخل الخ تفريع على
قوله ومجموع امور ثلثة عند هؤلاء المذكورين اي من لم يعتقد ولكن
اقر وعمل فهو منافق اي كافر مخف لكفره ومظهر بصورة الايمان فما
وقع في بعض النسخ من قوله بالاعتقاد وحده فمعناه ان الاخلال به كاف
في تحقق النفاق لا انه وحده موجب للنفاق واذا قرن بالعمل لا يوجبه
فلا يرد ان من اخل بالاعتقاد والعمل ايضا فمنافق ثم ان عدم تقييد الاقرار
بقوله وحده للاكتفاء بالاول وقد عدل المص عن عبارة الكشاف
وهي فمن اخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق لانها توهم ان
من لم يشهد ايضا يكون منافقا وكذا ان لم يعمل مع انه لم يشهد كافر
اتفاقا وان لم يعمل فخارج عن الايمان عند المعتزلة قوله ومن اخل
بالاقرار فكافر اي كافر مجاهر بكفره قوله ومن اخل بالعمل اي صدق
بقلبه واقر بلسانه ولكن ترك العمل ففاسق اي خارج عن طاعة الله
وفاقا اي عند جميع ارباب المذاهب اما عند السلف والمحدثين فظاهر انه
خارج عن العمل الذي هو طاعة وهو ايمان ايضا لكنه ليس بخارج عن الايمان
بالكلية ولهذا يدخل النار ولا يخلد فيه فيكون عندهم مؤمنا فاسقا واما
عند الخوارج فلان المعصية عند جمهورهم كفر فيكون كافرا فاسقا ولا شك

ن
الاخلال به

اي من ترك الاقرار او ما يقوم مقامه كالاشارة في الاخرس مثلا عاملا متمكنا سواء كان معتقدا او لا صح

انه ايضا خارج عن الطاعة لعدم امتثاله بقوله تعالى امنوا واما عند المعتزلة
فخارج ايضا عن اصل الطاعات الذى هو الايمان وان كان غير داخل
فى الكفر الذى هو ضد الايمان عندهم لانقيضه حتى يمتنع ارتفاعهما فيكون
عندهم فاسقا ليس بمؤمن ولا كافر فقوله وفاقا قيد للاخير ومتعلق به
توطئة لعطف قوله وكافر عند الخوارج عن الايمان عند المعتزلة وقد
يقال يجوز ان يكون متعلقا بالثلثة وقيدا لها وفيه بعد قوله والذى يدل
على انه للتصديق وحده استدل على ما اختاره من مذهب جمهور
العلماء من كون الايمان فى الشرع موضوعا للتصديق وحده اى لا لمجموع
الامور الثلثة بوجوه الاول انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان
اى نسبه الى القلب اما بالاثبات فيه حيث قال كتب فى قلوبهم الايمان
اى اثبته فيها قال المص فى تفسير هذه الاية وهو دليل على خروج العمل
من مفهوم الايمان فان جزء الثابت فى القلب يكون ثابتا فيه واعمال
الجوارح لا تثبت فيه وكذا قوله وقلبه مطمئن بالايمان فان اطمينان القلب به
ثبوته فيه من غير قلق واضطراب واما بالسلب عنه كما فى قوله تعالى
ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم لان ما يتصف به القلب
ويدخل فيه ليس الا التصديق وحده قوله وعطف عليه معطوف على
قوله اضاف اى الوجه الثانى انه عطف سبحانه وتعالى على الايمان
العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وظاهر ان جزئيته ينافى
العطف لان المعطوف مقصود بالنسبة كالمتبوع فلو كان جزءا منه
لزم تكرار النسبة اليه مرة فى ضمن الكل ومرة بجعله معطوفا
على الكل نعم قد يتضمن ذلك نكتة كالتخصيص بعد التعميم فى قوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى الا ان كثرة الوقوع
على ما اشار اليه بقوله فى مواضع لا تحصى لا يلايمها قوله وقرنه با
بالمعاصى هذا هو الوجه الثالث وتوجيهه انه لو لم يكن الايمان
عبارة عن التصديق فقط بل اعتبر معه ترك المعاصى ايضا على
ما يقتضيه كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور لما صح جعله مقارنا للمعاصى لانها
تكون ح منافية للايمان وظاهر ان الشئ لا يكون مقارنا لما ينافيه مع
انه

مع انه قرن بها فى الايات المذكورة اما الاية الاولى فلانه اثبت فيها لهم
الايمان مع الاقتتال المنهى عنه واما الاية الثانية فقد اثبت فيها الايمان مع
القتل الموجب للقصاص واما الاية الثالثة فلانها تفيد اجتماع الظلم مع
الايمان لان اللبس يقتضى استتار الملبوس بالملبوس به لا رفعه وظهوره
والمراد بالظلم فى الاية وان كان هو الشرك على ما يجئ فى سورة الانعام
الا ان الاية لما افادت اجتماع الايمان مع الشرك والا لما كان لنفيه معنى
كانت فى الدلالة على ان الايمان هو التصديق فقط اقوى لان الشرك لكونه
ظلما عظيما اعظم المعاصى قوله مع ما فيه من قلة التغير حال من فاعل يدل
وهو ما ذكر من الوجوه الدالة على ان الايمان فى الشرع مجرد التصديق
بما علم الخ اى يدل ما ذكر عليه مقرونا بما فى التصديق الذى نقل اليه اللفظ
وعبر عن اصله الموضوع له اليه من قلة التغير المناسبة لعدمه الذى هو الاصل
فهو اشارة الى وجه رابع سوى الوجوه الثلثة المذكورة الا انه غير الاسلوب
بقوله مع ما فيه الخ للاشارة الى ان هذا الوجه مع ما عطف عليه من قوله
وهو متعين للارادة من مخترعات خاطره قوله لانه اقرب الى الاصل
تعليل لكون التغير المذكور قليلا لان اصله مطلق التصديق وما نقل
اليه فى الشرع هو التصديق المقيد بكونه متعلقا بما علم الخ ولا شك ان التغير
من الاطلاق الى التقييد قليل بخلاف ما اذا جعل عبارة عن مجموع ثلثة
امور وفى بعض النسخ وانه الاصل بدون قوله مع ما فيه من قلة
التغير فيكون وجها رابعا يغنى غناء النسخة الاولى قوله وهو متعين
للارادة فى الاية اى الاصل الذى هو التصديق المتعلق بشئ مطلقا متعين
للارادة فى هذه الاية اى بالنسبة الى المجموع لا مطلقا فلا ينافى جواز ارادة
معنى الوثوق على ما صرح فيما سبق من ان كلا الوجهين حسن فقوله
وهو متعين للارادة ح عطف على قوله مع ما فيه الخ واشارة الى وجه اخر
اى ومع ما فيه ايضا من كون الاصل متعينا للارادة ثم علل تعين الاصل
للارادة فى هذه الاية بقوله اذ المعدى بالباء هو التصديق اى اللغوى
على ما صرح به الامام حيث قال اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجرى
على طريقة اصل اللغة فحاصل هذا الوجه ان الايمان المعدى بالباء لما كان

فان احدهما كان العمل يقتضى اعتقاد بحق وهو يقتضى ترك المعاصى

ومما يدل على اجتماع الايمان مع الشرك قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون

وتحقيق المقام ان التعدية بالباء ماخوذ فى مفهوم الايمان الشرعى حتى قيل ان الايمان الشرعى هو التصديق المعدى بالباء الى متعلق خاص وهو ما علم بالضرورة الخ فاذا لم يصرح بالباء وقيل فلان مؤمن جاز حمله على المعنى الشرعى بان يقال معناه انه مصدق بما علم بالضرورة الخ واما اذا ذكر المتعلق بالباء فلا بد ان يجرد عن التقييد ويحمل على المطلوب الذى هو المعنى اللغوى حتى ان التصديق فى قولنا الايمان الشرعى هو التصديق بما علم بالضرورة الخ بمعنى التصديق اللغوى لا الشرعى وهذا مما خفى لفرط ظهوره مسلم الله

بمعنى التصديق اللغوى لا بمعنى المجموع كان الاقرب اليه اجود بان يكون
معنى شرعيا واما ما قيل هذا انما يتم لو تعين كون الباء للتعدية وسيجئ
فيه احتمالات اخر فمنشاؤه الغفول عما سبق صرح به المص من ان هذا اذا
جعلته صلة للايمان الخ فانه يدل على ان الايمان قد يستعمل بدون صلة
فلا يتوقف كونه بمعنى التصديق على كون الباء للتعدية قوله وفاقا
اى اتفاقا منا ومن المعتزلة وجمهور المحدثين والخوارج اذ لا يشك
من تتبع اللغة ان آمن به انما يستعمل اذا اريد صدق به لا انه اعتقد حقيته
جنانا واقر به لسانا وعمل بمقتضاه اركانا على ما هو مقتضى كونه عبارة
عن مجموع ثلثة امور قوله ثم اختلفوا اى القائلون بان الايمان فى الشرع
هو التصديق وحده بما علم الخ اختلفوا بعد هذا الاتفاق فى ان مجرد
التصديق القلبى هل هو كاف فى كون الشخص مؤمنا عند الله
اى ايمانا منجيه عن الخلود فى النار او هو غير كاف فمن قال انه كاف
قال لانه المقصود من التكليف بالايمان وانما الاقرار شرط لاجراء
الاحكام الدنيوية عليه من الصلوة خلفه وعليه والدفن فى مقابر
المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات والحدود والكفارات
ولهذا لزم ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وساير
اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا من الايمان فان مجرد التكلم به
من غير ان يظهره على الغير يكفى قوله اولا بد اى او غير كاف بل لا بد
من انضمام الاقرار به اى بالتصديق القلبى حتى يكون مؤمنا ايمانا
منجيا واشار المصنف بقيد الانضمام الى ان القائل بانه غير كاف جعل
الاصل هو التصديق والاقرار منضما اليه قوله للتمكن منه اى من الاقرار
بان كان قادرا عليه فهو احتراز عمن صدق بقلبه لكن عجز عن الاقرار
اما لخللة لسانه كالاخرس او لاخترام المنية ونحوه قبل اتساع الوقت
للاقرار بالشهادة او لخوف القتل كمن وقع بين الكفرة المتعصبة فان
المصدق العاجز لهذه الاعذار مؤمن قطعا اتفاقا مستوجب للجنة
على ما صرح به الامام كما ان المصر بعدم الاقرار مع المطالبة به كافر
اتفاقا قوله ولعل الحق هو الثانى وجزم القاضى عياض فى الشفا بان
الثانى

من اقراره ع

بان الثانى هو الصحيح ولعل المص لم يجزم لورود المنع الآتى عليه وقال
الامام الغزالى فى الاحياء ان الاول هو الاظهر قوله لانه تعالى ذم المعاند
وهو من عرف الحق يقينا وجحده ولم يقر به عنادا واستكبارا ولهذا قال
عز وجل فيهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال وان فريقا
منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وبقيد عدم الاقرار يمتاز عن المنافق
فانه وان عرف الحق وجحده لكنه يقر به واما الجاهل المقصر لانه قال فى
ذم فهو من لا يعرف الحق لتقصيره فى النظر الصحيح قوله اكثر من ذم
الجاهل المقصر لانه قال فى ذم الجاهل المقصر ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب
الا امانى وان هم الا يظنون واما المعاند فقد قال فى حقهم فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ولا يخفى ما بين
الذمين من التفاوت قوله وللمانع ان يجعل الذم الخ اى لمن يمنع لزوم انضمام
الاقرار بالتصديق القلبى للمتمكن منه ان يجعل ذم الله سبحانه وتعالى للانكار
اى الجحود الحق مع معرفته بقلبه لا لعدم اقراره باللسان على ما يدل عليه
قوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانه يستفاد منه ان ذمهم
بالظلم والعلو من اجل جحودهم الحق مع استيقانهم اياه فلا وجه لما قيل
لا وجه للمنع الذى ذكره لانه لا شك فى ان الذم لعدم الاقرار المبنى عن
الجحود القلبى مع وجود اليقين والمعرفة بانه جاء من عند الله لا لعدم الاقرار
مطلقا انتهى فقد اعترف بان منشأ الذم هو الجحود وانما عدم الاقرار ناشئ
عنه فتبصر قوله والغيب مصدر يقال غاب الشئ غيبا وغيبة وغيابا ومغيبا
وصف به للمبالغة اى اطلق على ما يقوم به لاجل المبالغة فى اتصافه به كانه
عينه كما فى رجل عدل فانه ابلغ من رجل عادل على ما تقرر قوله كالشهادة
فى قوله تعالى عالم الغيب والشهادة ولما لم يكن شهادة الغيب مسموعة
لم يقل كالغيب والشهادة فى قوله تعالى الاية قوله والعرب تسمى على صيغة
المبنى للفاعل قوله المطمئن الخ وفى حواشى الشريفية المطمأن يروى بفتح
الهمزة على انه مكان وبكسرها على انه صفة والتذكير باعتبار الموضع والمراد
بالارض المطمأن المكان المنخفض قوله من الارض كلمة من للبيان وقيل

التحقيق

لبطلان شهادة الشئ
على نفسه منه

للتبعيض قوله والخمصة بالنصب عطف على قوله المطمأن وهي بفتح
الخاء المعجمة واصلها الجوعة والمراد الحفرة التي تظهر في بطن الدواب
في جنبيها متصلة بالكلية ويزداد ظهورها بالجوع واذا بطنت غابت الحفرة
المذكورة والكلية بضم الكاف واحدة الكليتين وهما يكونان في جنبي
كل حيوان يقال بالفارسية گرده قوله غيبا مفعول ثان لتسمي وانما سميا
غيبا لانهما يغيبان عن الحس اما الاول فظاهر واما الثاني
فبعد الشبع قوله او فيعل عطف على قوله مصدر فانه تفسير
بالتقسيم اي الغيب اما مصدر كالشهادة او صفة مشبهة مخفف
غيّب بالتشديد كقيل بالتخفيف اصله قيّل بالتشديد واخر هذا
الاحتمال مع ان الوصف به جرى على ظاهره لان هذا لا يتاتى الا فيما سمع
مثقلا كنظايره وهذا ليس من هذا القبيل والملك الاعظم من ملوك
حمير كانه الذي له القول اي ينفذ قوله ويجمع اقوال واقيال ايضا
قوله والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس اي لا يقع تحت ادراك
الحواس مطلقا ولا يقتضيه بديهة العقل اي لا يدركه العقل ايضا
لبداهة فاما ان لا يدرك اصلا لا بالحس ولا بالعقل لا بالبداهة
ولا بالنظر وهو القسم الاول او يدرك بالعقل لكن بالنظر في الدليل
لا بداهة وهو القسم الثاني وبهذا التقرير ظهر التقابل بين الحس
وبديهة العقل قال في الكشاف والمراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابتداء
الا علم اللطيف الخبير ولما كان ظاهره مختصا بالقسم الاول عدل عنه
المص واوضح ما هو المقصود قوله قسم لا دليل عليه اي مطلقا لا سمعا
ولا عقلا ولم يقل لم ينصب عليه دليل على ما يقتضيه حسن المقابلة لقوله
نصب عليه دليل اشعارا بان هذا القسم مما لا سبيل فيه لنصب الدليل
قوله وهو المعني بقوله تع وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اي هذا
القسم هو المراد بالغيب الواقع فيه فان حصر العلم به فيه تعالى يدل
على ان المراد بالغيب ما لا دليل عليه فان الذي دل عليه الدليل يعلمه
غيره تعالى ايضا بالنظر في الدليل المنصوب عليه قوله وقسم نصب عليه
دليل اما عقلي كالصانع وبعض صفاته وكذلك النبوات فانها ايضا
تعلم

گرده بوكرك كلتبه معناسنه
جمعبر

والمعنى وان الغيب جاء اسما جامدا غير المصدر لانه
تاكيد لقوله مصدر وصف به لانه للمبالغة
فيه اصلا فاصل فهو الغير علما عن مصدر قيل
ـه

والقيل هو الملك
دون م

ايضا تعلم بدليل ولا مدخل فيها للنقل واما سمعي كاليوم الاخر واحواله
من الصراط والميزان والحساب مما لا مدخل للعقل فيه والضابط فيه
ما قال الامام وهو ان ما لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوته فانه
لا يمكن اثباته به وما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه
لا يمكن معرفته الا بالحس او النقل والصانع والنبوات من قبيل الاول
والحشر والنشر وما يتعلق بهما من قبيل الثاني انتهى كلامه واما ان لفظ
الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فكيف يطلق لفظ الغيب
على الله وصفاته فلا يبقى الا الايمان بالاخرة مع ان الركن الاعظم في الايمان
هو الايمان بالله وصفاته فدفعه منع انه لا يجوز على الله تع الحضور لانه
الحاضر والناظر والغايب والشاهد والظاهر والباطن على انه انما
اطلق الغيب على الامر الخفي الذي يندرج تحته ذات الله وصفاته واحوال
الاخرة ولا يلزم منه اطلاقه على الله تعالى حتى يجوز عليه الحضور كيف
واسماء الله توقيفية على الاصح قوله وهو المراد به في الاية اي القسم
الاخير من الخفي هو المراد من الغيب في هذه الاية لان الغيب الواقع
موقع المفعول به بواسطة الباء على ما سيصرح به يقتضي اقتضاء
بينا ان يتعلق به العلم وذلك الا القسم الاخير وقيل القسم الاول ايض
مراد لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تع وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو وانت خبير بانه ايمان بهذه الاية لا بالقسم الاول من
الغيب لان الايمان به يستلزم العلم به كما مر قوله هذا اذا جعلته
صلة للايمان اي تعين ارادة القسم الاخير من الغيب في الاية اذا جعلت
قوله بالغيب صلة للايمان بجعل الباء للتعدية وجعله مفعولا به بواسطتها
بواسطتها كما نبه بقوله واوقعته موقع المفعول به لان هذا يقتضي
تعلق العلم به فيختص بالقسم الاخير فالضمير في قوله جعلته راجع الى
قوله بالغيب لا الى الباء كما قيل لان الصلة في اصطلاحهم هو المفعول به
بواسطة الحرف صرحوا به مع ان الظ في الضمير الراجع الى الباء التانيث
وايضا يستلزم ذلك رجوع ضمير اوقعته ايضا الى الباء ولا وجه له على ان
هذا القائل قد اعترف بان الضمير في قوله وان جعلته حالا راجع الى قوله

ليس م

الملتبسين

بالغيب وهو قسيم فهذا عليه لو جعله ايضا راجعًا اليه حتى لايلزم
التفكيك قوله وان جعلته اى قوله بالغيب حالا على تقدير ملتبسين
بالغيب اشارة الى انه يكون ح حالا عن فاعل يؤمنون اما بتنزيله
منزلة اللازم اى يحدثون الايمان او يجعل المفعول اعنى المؤمن به
او بجعل محذوفا للتعميم اى يؤمنون بكل ما يجب ان يومن به قوله
كان اى الغيب بمعنى الغيبة والخفاء لا بمعنى الامر الخفى قوله والمعنى
انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الخ يريد ان الغيبة على
تقدير جعله حالا صفة للمومنين وان كان على تقدير جعله صلة
صفة للمؤمن به وفى الحواشى الشريفة ان الفرق بين جعله صلة
وجعله حالا ان الايمان على الاول اما مضمن فيه معنى الاقرار او مجاز
عن الوثوق ومعنى الغيبة صفة للمؤمن به اى يؤمنون بما هو
غايب عنهم وعلى الثانى بمعنى التصديق بلا تضمين والغيبة صفة
فى المعنى للمومنين والمومن به محذوف للتعميم اى يومنون فى حال غيبتهم
كما يومنون فى حال حضورهم لا كالذين نافقوا انتهى فيكون هذا مدحا
للمومنين بانهم ليسوا كالمنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس
فى قلوبهم بل هم مخلصون فى ايمانهم يستوى حالهم مع المومنين
حضورا وغيبة فلا يرد ما قيل ان هذا الوجه مختص بغير الصحابة لانهم
شاهدوا البعض ما يجب به الايمان وهو النبى عليه السلام انتهى وقد
غفل هذا القائل عن قول المص لا كالمنافقين الذين الخ فانه صريح فى ان
المقصود الاصلى بيان اخلاصهم فى الايمان لا كونهم غايبين عن ما
يجب ان يومن به تبصر قوله او عن المومن به بفتوح الميم على صيغة
المفعول عطف على قوله عنكم فالغيبة صفة المومنين ايضا والمعنى
يومنون غايبين عن جميع ما يجب ان يومن به وقيل المراد بالمومن به
هو النبى عم خاصة وهو الملايم لما روى من ابن مسعود وسيجيء وجه
تطبيقه على الاول ايضا قوله لما روى ان ابن مسعود الخ تاييد لكون
المراد بالغيب غيبتهم عن المومن به قال فى الكشاف ويعضده ما روى
ان اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم
فقال

غفل

صلى الله عليه وسلم

٢١٦

فقال ابن مسعود ان امر محمد كان بيّنا لمن رآه والذى لا اله غيره ما امن
مومن افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الاية انتهى فالمص ترك صدر
كلام ابن مسعود مع توقف تاييد المدعى عليه لان صدره كان معروفا بين
اهل الحديث فاكتفى بايراد ما هو موضع الاستشهاد طلبا للايجاز وهو
طريقة مسلوكة سيما بين اصحاب الحديث وتوقف الاستشهاد والتاييد
على الصدر المتروك لا يستلزم عدم صحة التاييد حتى يكون ايجازا مخلا
لانه كتوقف المقدمة النظرية من الدليل على دليلها مع كونه متروكا غير مذكور
فى دليل المدعى نعم هذا الاثر يؤيد كون المراد بالمؤمن به هو النبى عم خاصة
فعلى تقدير ان يراد به جميع ما يجب ان يومن به لا بد ان يقال يكفى فى تمام التقريب
دخول الايمان عليه السلام فى ذلك الجميع وكونه عمدة فيه لان الايمان
بجميع ما جاء به النبى صلعم يتضمن الايمان بساير ما يجب ان يؤمن به
ثم ان ابن مسعود اراد بقوله ان امر محمد كان بيّنا لمن رآه انه لا عجب
فى حال من امن بعد ما راه وحضر مجلسه فمعنى كون الايمان بالغيب افضل
الايمان انه اشد اعتدادا واعجب حالا من ايمان من آمن عم بعد ما راه
واما قوله صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان ابى بكر مع ايمان جميع الخلايق
لرجح فانما يفيد افضلية ايمان ابى بكر بمعنى كونه اقوى واشد كيفا لكونه
فى اعلى مراتب اليقين وهو مرتبة حق اليقين فلا يقدح فى افضلية
ايمان من امن بغيب قوله وقيل المراد بالغيب القلب لانه مخفى عن الحس
فالغيب بمعنى الغايب المحصوص قوله والمعنى يومنون بقلوبهم اشار
بصيغة جمع القلوب الى ان اللام فى الغيب المراد به القلب للاستغراق
بقرينة قوله يومنون فيكون من مقابلة الجمع بالجمع المفيد لانقسام
الاحاد الى الاحاد اى يومن كل بقلبه قوله فالباء على الاول وهو
كون المراد بالغيب المخفى الذى نصب عليه دليل قوله للتعدية بتضمين
معنى الاعتراف وجعل قوله بالغيب واقعا موقع المفعول به وقدم
قوله وعلى الثانى وهو جعله حالا لا يجعل الغيب بمعنى الغيبة والخفاء
قوله للمصاحبة فان قلت قول المص وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين
بالغيب الخ يقتضى ان يكون الباء على تقدير جعله حالا للملابسة قلت

لرجح

الملتبسين

لم يفرقوا بين المصاحبة والملابسة على ما يشهد به تتبع الكتب المبسوطة
المعتبرة فمن فرق بينهما بان الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف
بخلاف التي للملابسة وادعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب
شططا قوله وعلى الثالث وهو ان يكون المراد بالغيب القلب يكون الباء للآلة
لكون القلب آلة كالقلم على ما اشار اليه بقوله والمعنى يؤمنون بقلوبهم
لا بافواههم قوله اى يعدلون اركانها ولما كانت الاقامة بالمعنى اللغوي
الذي هو جعل الشيء قائما اى منتصبا من خواص الاجسام ولا يتصور
في الصلوة التي هي من قبيل المعاني فسر قوله تعالى يقيمون الصلوة
على اربعة اوجه باعتبار معان مجازية تناسب الصلوة الاول ان يكون
المراد من اقامتها تعديل اركانها القلبية كالنية والخشوع والقولية
كتكبيرة الاحرام والقراءة والتشهد والفعلية كالقيام والقعود
والركوع والسجود قوله ويحفظونها من ان يقع زيغ في افعالها
قريب من العطف التفسيري لقوله يعدلون اركانها فان الافعال
تشمل افعال ح
القلب والجوارح واللسان قوله من اقام العود اذا قومه اشارة
الى المناسبة بين هذا المعنى المجازي وبين معناه الحقيقي
اللغوي وتوضيحه ما ذكره قدس سره وهو ان القيام في اصل
اللغة الانتصاب والاقامة افعال منه والهمزة للتعدية فمعنى
اقام الشيء جعله قائما اى منتصبا ثم قيل اقام العود اذا قومه
اى سواه وازال اعوجاجه فصار قويما يشبه القائم ثم استعيرت
الاقامة من تسوية الاجسام التي صارت حقيقة فيها التسوية
المعاني كتعديل اركان الصلوة على ما هو حقها وانما لم يجعل
استعارتها من تحصيل القيام في الاجسام بل من تسويتها
رعاية لزيادة المناسبة بين المعاني وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية
حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى الاستعارة انتهى
فعلى هذا يكون الاستعارة في يقيمون تبعية لكونها بواسطة المصدر
وكذا الحال في المعنى الثاني قوله او يواظبون عليها عطف على قوله
يعدلون اركانها الخ واشار الى معنى ثان ليقيمون اى او يكون
معنى

معنى يقيمون الصلوة يواظبون عليها بمعنى يداومون عليها كما في قوله تعالى
على صلوتهم دائمون ولا يختلجن في وهمك ان حق الكلام ح ان يقال
ويقيمون على الصلوة اذ المواظبة انما تستعمل بكلمة على لان كون فعل
بمعنى فعل آخر لا يستلزم الاتحاد في الصلات قوله من قامت السوق الخ
اشارة الى ان هذا المعنى المجازي منقول عن معنى مجازي آخر صار
كالحقيقة فيه لوحظ في كل منهما المناسبة بالمعنى الحقيقي المذكور
والى ما ذكرنا اشار قدس سره حيث قال نفاق السوق كانتصاب
الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة
في انفاقها اى جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء
فان كلا من الانفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه متوجها
فساح
اليه انتهى ففي يقيمون على هذا ايضا استعارة تبعية قوله قال اقامت
غزالة سوق الضراب استشهاد لمجيء اقام السوق بمعنى جعلها نافقة اى رائجة وغزالة
اسم امرأة شبيب الخارجي لما قتله الحجاج خرجت عليه وحاربته سنة
كاملة وهزمته سوق الضراب اى سوق المضاربة بالسيوف على
التخييل او التشبيه والعراقان الكوفة والبصرة والقميط كناية عن
التام كانه شد بالقماط وهو ما يشد به الصبي في المهد كذا في الحواشي
الشريفية قيل ومن جملة حكاياتها العجيبة الواقعة ما حكاها ابن
دريد وهي انها دخلت كوفة ومعها ثلثون فارسا وكان فيها ثلثون
فتخاء
عقاب ...
الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت صلوة الصبح قرأت فيها سورة
البقرة ثم هرب الحجاج ومن معه ولذلك قيل في هجوه اسد علي وفي
الوغى
الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر هلا كررت على غزالة في
بل كان قلبك في جناحي طائر قوله فانه اذا حوفظ عليها اشارة الى بيان
ن والمنقول ح
العلاقة بين المنقول عنه وان هذا النقل ايضا بطريق الاستعارة التبعية
كما ذكر وان وجه الشبه هو الرغبة ولا شك انه امر واضح فان الدوام على
الشيء بدون الرغبة فيه لا يتحقق كما ان النفاق في الاسواق لا يتحقق
الا بالرغبات ففيه اشارة الى دفع ما اورد ههنا من ان هذه المشابهة
خفية جدا واما الايراد بان الاصل اعني اقام السوق مجاز والتجوز منه

ضعيف فيدفعه انه صار بمنزلة الحقيقة كما اشرنا اليه قوله او يتشمرون
لادائها اشارة الى معنى ثالث استعمل فيه مجازا مرسلا من باب ذكر
الملزوم وارادة اللازم فان القيام اى الانتصاب للشىء يلزمه
التشمر له فقول المص من قام بالامر يحتمل معناه ان يقيمون الصلوة
من قبيل قولهم قام بالامر يحتمل انه استعمل مثله فى لازم معناه
الحقيقى قال القيام على لازمه ومنه قامت الحرب على ساقها اذا التحمت
واشتدت كانها قامت وتشمرت لسلب الارواح وتخريب الابدان
انتهى فقد اشار الى ان الباء فى قام بالامر للملابسة لا للتعدية كما
قال وليس لك ان تقول الباء فى قام بالامر للتعدية فالمستعمل بمعنى
التجلد والاجتهاد هو الاقامة فى الحقيقة لان قولهم فى ضده قعد
عن الامر وتقاعد عنه يبطله وايضا القيام يناسب التشمر لا الاقامة
كما ان القعود يناسب الكسل لا الاقعاد واعلم انه اعترض على الكشاف
بان الاقامة اذا كانت ماخوذة من القيام المستعمل فى لازم معناه
اعنى التشمر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلوة متشمرة
لا كون المصلى متشمرا فى ادائها بلا فتور عنها والمص زاد على الكشاف
قوله واقامه اذا جد فيه وتجلد لدفع هذا الاعتراض وبيانه ان جعل
الصلوة متشمرة معناه جعلها متشمرة لاخراج المصلى عن عهدة ادائها
والخلاص عن تبعة تركها وذلك لا يتيسر الا بتشمر المصلى لادائها
فتشمره لازم لجعلها متشمرة فكل من قام بالامر واقامه استعمل
فى لازم معناه وهو الجد والتجلد ولذا قيد المص كليهما بقوله اذا
جد فيه وتجلد فما قيل اشار بضم اقامه الى قام به الى ان الباء للتعدية
وبقوله اذا جد وتجلد الى ان الجد والتجلد على تقدير كون الباء
للتعدية ايضا صفة المصلى دون الصلوة غايته ان يكون بطريق
اللزوم فيرد عليه انه لا حاجة فى جعل كل من قام به واقامه على صفة
المصلى بطريق اللزوم كما بينا الى الباء للتعدية وارتكاب ما صرحوا
ببطلانه كما نقلنا عنه قدس سره وقد يقال ان اقامه من باب الحذف
والايصال اى المراد اقام به فكما ان القيام بالشىء يدل على التشمر

فكذا الاقامة

فكذا الاقامة اقول فيلزم ان يكون يقيمون الصلوة مقدرة بيقيمون
بالصلوة على الحذف والايصال ولا يخفى ما فيه قوله او يؤدونها عطف
على قوله او يتشمرون لادائها واشارة الى معنى رابع للاقامة اى او معنى
يقيمون الصلوة يؤدونها فاما ان يراد بادائها ايقاعها بحيث يحصل تفريغ
الذمة عنها اداء كان او قضاء او يراد ايقاعها بحيث يكون موفى جميع
حقوقها من ايقاعها فى وقتها مراعى فيها جميع حدودها من الفرايض
والواجبات والسنن والاداب الداخلة والخارجة وهو بهذا المعنى
يقابل القضاء ويسقط والاول لا يناسب مقام المدح لان ايقاع الصلوة
مطلقا لا يوجب المدح كما سيجىء وانما يوجبه ايقاعها فى وقتها الاول مراعى
فيها جميع حقوقها فتعين ان يراد الثانى قوله عبر عن ادائها بالاقامة لاشتمالها
اى الصلوة على القيام يريد بيان العلاقة بين المعنى الحقيقى لاقامة الصلوة
وهو جعلها قائمة وبين ما اريد بها ههنا وهو ايقاعها على الوجه اللايق
على ما سبق وحاصل كلامه ان الصلوة لما كانت مشتملة على القيام الذى
يلزم الاقامة التى هى ايقاع القيام عبر عن اداء الصلوة الذى هو ايقاع
الصلوة بالاقامة تعبيرا عن الملزوم الذى هو الاداء باللازم الذى هو
الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالا من اللازم الى الملزوم ولا يغرنك
قوله لاشتمالها على القيام ان يكون هذا مجازا مرسلا من باب اطلاق
الجزء على الكل لان ذلك انما يتم اذا عبر عن الصلوة بالقيام والواقع
ههنا هو التعبير عن ادائها باقامتها ولا جزئية بينهما وللمحقق الشريف ههنا
كلام طويل حاصله اشكال حل هذا الوجه قوله كما عبر عنها اى عن الصلوة
بالقنوت اى القيام كما فى قوله تع وكانت من القانتين والركوع نحو
واركعى مع الراكعين والسجود نحو وكن من الساجدين والتسبيح نحو
ومن اناء الليل فسبح والتشبيه فى مجرد ان الاشتمال صار سببا للتعبير
كما مر تحقيقه وان تغاير جهة التعبير فانه فى الامثلة المذكورة
من باب اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا مرسلا وفيما نحن فيه من باب
اطلاق اللازم على الملزوم كناية كما حقق قوله والاول اى المعنى الاول
من المعانى الاربعة وهو جعل يقيمون بمعنى يعدلون اركانها الخ اظهر

قدس سره وحقيقة قام بالامر قام ملتبسا بالامر والقيام لم يبد الا على الاعتناء بشانه ويلزمه التجلد والتشمر فاطلق

من الثلثة الباقية قوله لانه اشهر اى وجه اظهرية المعنى الاول كونه
اشهر باعتبار كثرة موارد استعماله كما فى قوله تع واقيموا وجوهكم عند كل
مسجد واقم وجهك للدين واقيموا الوزن وكذا قوله تع ولو انهم
اقاموا التورية والانجيل اى حفظوهما عن الزيغ والتحريف ولا شك
ان الاشهرية فى الاستعمال يستلزم الظهور لتبادر الذهن اليه
لشهرته فلا يرد ان ظهوره مم بل الظ هو الاداء على ان منع مقدمة استدل
عليها خارج عن قانون التوجيه قوله والى الحقيقة اى المعنى الحقيقى
للاقامة وهو التسوية وازالة الاعوجاج اقرب لظهور وجه المشابهة
بينهما لاشتراكهما فى الاشتمال على معنى التسوية وازالة الاعوجاج
غاية الامر ان متعلق ذلك فى احدهما العين وفى الاخر المعنى وقيل
لان اقامة الصلوة ازالة اعوجاج الصلوة وتسويتها وهذا مقيد
والمعنى الحقيقى هو مطلق التسوية وازالة الاعوجاج فالفرق بينهما
بالاطلاق والتقييد فيكون اقرب لكون المطلق جزءا من المقيد قوله
واقيد مطعوف على قوله اظهر وان كان ابعد لا على قوله اشهر او اقرب
وان كان اقرب قوله لتضمنه التنبيه لح لان تسوية الاعيان وازالة اعو
اعوجاجها وان احتص بالظ الا ان تسوية المعانى اعم من ان يكون
بحسب الظ او بحسب الباطن قوله على ان الحقيق بالمدح يعنى انه يقوم
الصلوة لما كان فى معرض المدح بلا دلالة على ايجاب كان حمله على تعديل
اركانها اولى فانه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل
كذا فى الحواشى الشريفية ثم اعلم ان الامام بعد ما نقل المعانى الاربعة
بعبارة الكشاف قال الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم
وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل
فى اركانها وشرايطها وتوهم بعضهم من قوله ادامة فعلها انه
اختار الوجه الثانى حتى ان الطيبى قال ما اختاره الامام اولى مما
قاله القاضى لان الوجه الثانى جامع لجميع المعانى المطلوبة فيها
وانت خبير بان ظاهر عبارة الامام اقرب الى الوجه الاول منه الى الوجه
الثانى لان قوله من غير خلل فى اركانها وشرايطها كالنص فى الاول بل
الظ ان

٢١٩

بل الظ ان ما ذكره وجه خامس مركب من الاولين فافهم قوله لا المصلون ...
اى الحقيق بالمدح من راعى ما ذكر لا من صلى مطلقا حتى يدخل فيه
المصلون الخ ~~عطف على من راعى الخ اى الحقيق بالمدح~~ الذين هم عن
صلوتهم ساهون اى غافلون غير مبالين بها قوله ولذلك ذكر فى
سياق المدح اى لتضمن المعنى الاول التنبيه المذكور ذكر المصلين
فى مقام المدح بعنوان والمقيمين الصلوة فقورن مع الاقامة وفى
الذم ترك الاقامة واكتفى بعنوان المصلين ومن قال هذا لا يدل على
ما ادعاه من ان حمل الاقامة على المعنى الاول اولى اذ يمكن ان يكون
الاقامة فى قوله والمقيمين الصلوة بمعنى المواظبة والمداومة والتهاون
عن الصلوة على ما فسره ابن عباس هم المنافقون الذين يتركون الصلوة
اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا احضروها فالسهو بمعنى الترك والمقابلة
الاقامة بمعنى الدوام فقد جعل قوله ولذلك دليلا لاولوية المعنى الاول
لا للتضمن المذكور ولا معنى له مع ان المص استدل عليه بالاشهرية وايضا
الموجب للمدح المعنى الاول الذى هو التعديل لا الثانى الذى هو المواظبة
والمداومة اذ ما لم يقترن التعديل بهما لم يستحق المدح قوله والصلوة
فعلة اى اصل الصلوة صلوة على وزن فعلة بفتح الفاء والعين قلبت
الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وكذا الزكوة قلبت واوها الفا
لتحركها وانفتاح ما قبلها والدليل على كون الفهما منقلبة عن واو جمعهما
على صلوات وزكوات قوله من صلى اذا دعا اى الصلوة بالمعنى الشرعى
المراد ههنا منقولة من الصلوة بمعنى الدعاء فهى حقيقة لغوية فى الدعاء
مجاز لغوى فى المعنى الشرعى وهذا مذهب الجمهور قوله كالزكوة من
زكى فانها بالمعنى الشرعى الذى هو اخراج قدر معين من المال الى
الفقراء منقولة من اللغوى الذى هو التزكية بمعنى التنمية او التطهير قوله
كتبتا بالواو دفع لما يقال من ان مدار الكتابة على التلفظ وهما يتلفظان
بالالف فلم تكتب الالف فى صورة الواو وتقرير الدفع انهما لا يتلفظان بالالف
الخالصة بل بالف ممالة نحو مخرج الواو مع ان اصلها واو خالصة قوله على
لفظ المفخم بكسر الخاء قال السكاكى فى صرف المفتاح التفخيم فتخرج بين
الضمة والفتحة

عطف على من راعى الخ
كما زعمه
وايضا
اصله زكوة صح
نحو ان تكسو الفتحة صح

بين اذا كانت بعدها الف منقلبة عن الواو ولتميل تلك الالف الى الاصل كقولك الصلوة والزكوة انتهى وفى قوله لتميل الخ اشارة الى ان التفخيم ههنا امالة الالف نحو مخرج الواو لا ضد الامالة بمعنى تركها وضد الترقيق بمعنى اخراج اللام من اسفل الفم وقد يطلق الترقيق على ترك الامالة فمن قال التفخيم ههنا ضد الترقيق اراد هذا المعنى فان ضد ترك الامالة هو الامالة فلا منافاة قوله وانما سمى الفعل المخصوص بها يريد بيان العلاقة بين المعنى الشرعى للصلوة وبين معناها اللغوى فان قلت المعنى الشرعى ليس فعلا مخصوصا بل هى افعال مخصوصة قلت ليس المراد بالفعل المعنى المصدرى اعنى التاثير بل المراد هو الحاصل بالمصدر اعنى الاثر وهو الهيئة المخصوصة الحاصلة من ترتيب اركان مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم قوله لاشتماله على الدعاء اى لعلاقة ان الفعل المخصوص المسمى بالصلوة مشتمل على الدعاء المقصود منها على ما نطق به قوله عم الدعاء مخ العبادة ما عبد الله من لم يدعه فهو مجاز مرسل من اطلاق الجزء المقصود من الكل عليه كما هو شرط اطلاق الجزء على الكل على ما بين فى محله قوله وقيل اصل صلى حرك الصلوين الخ القائل هو صاحب الكشاف قال قدس سره فى بيانه يريد ان صلى ماخوذ من الصلا بمعنى حرك الصلوين وهما العظمان الناتيان فى اعالى الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه اى ما عن يمينه وشماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازا لغويا لان المصلى يحرك صلويه فى ركوعه ولما اشتهر فى هذا المعنى استعير منه لمعنى دعى تشبيها للداعى بالمصلى فى خضوعه وخشوعه وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل الثانى ان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة فى اشعار الجاهلية ولم يرو عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها فانى يتصور لهم التجوز فيها فالصواب ما ذهب اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة فى الدعاء ومجاز لغوى فى الهيئات المخصوصة المشتملة عليه وتمام تحقيقه فى اصول الفقه انتهى ومن هذا علم وجه تمريض المص قول الكشاف وان ما ذهب اليه المص مذهب الجمهور قوله واشتهار

هذا

هذا اللفظ فى المعنى الثانى الخ اشارة الى دفع ما يرد على ما نقل وهو ان صلى بالمعنى الثانى المنقول اليه اعنى الاركان المخصوصة اشتهر منه بالمعنى الاول المنقول عنه اعنى تحريك الصلوين فكيف يصح ان هذا منقول منه وتقرير الدفع ان اشتهار هذا اللفظ فيما ذكر مع عدم اشتهاره فى تحريك الصلوين غير قادح فى نقل هذا اللفظ الى ذلك المعنى المشهور اذ قد يشتهر المجاز بحيث تصير الحقيقة مهجورة بالكلية كما تقرر فى محله قوله وانما سمى الداعى مصليا من تتمة المنقول كما يظهر بالنظر فى الكشاف والمقصود منه ايضا دفع ايراد يرد عليه وهو ان الداعى يسمى مصليا مع انه لا يحرك الصلوين وتقرير الدفع ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثانى الذى اشتهر فيه لتشبيه الداعى بالمصلى بهذا المعنى فى تخشعه وتخضعه قوله الرزق فى اللغة الحظ اى النصيب وتحقيقه ان الرزق بالفتح مصدر قطعا ومعناه فى اللغة العطاء وبالكسر يستعمل تارة مصدرا بمعنى العطاء ايضا واخرى اسما بمعنى الحظ المعطى لكن الاغلب هو الاخير ولهذا قال فى اللغة الحظ قوله قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اى حظكم المعطى اذ لا معنى لارادة المعنى المصدرى ههنا كما لا يخفى ولتعيين ارادة هذا المعنى فى الاية فسرها المص بتقدير المضاف حيث قال اى شكر رزقكم قوله والعرف خصصه بتخصيص الشىء بالحيوان اى العرف جعل الرزق مخصوصا بتخصيص الله الشىء بالحيوان بمعنى قصره ذلك الشىء على الحيوان بحيث لا يتجاوز غيره وقوله وتمكينه بالجر عطف على تخصيصه اى وتمكينه تعالى الحيوان من الانتفاع به اى بالشىء فالرزق بهذا المعنى يعم رزق الانسان وساير الحيوان ويتناول الماكول والمشروب والملبوس والعبيد وكل ما يملكه حلالا او حراما اذ المراد من تمكينه من الانتفاع به تمكينه من التصرف فيما حصصه بالحيوان من الشىء اذ يصح على اصلنا ان يمكن الله العبد من التصرف بالحرام وان نهاه عنه ولم يجوزه فلا يرد ما اعترض على المص بان هذا راى المعتزلة وبعض اصحابنا وراى الاكثر انه سوق الله تع الى الحيوان ما ينتفع به وكيف يظن بالمص ان يترك ما هو مختار الاشاعرة ويختار المعتزلة فانه بعيد عن طور المص بمراحل سيما وقد تصدى

تعالى

ما يختاره

ههنا بقوله

لما استدلوا الى بيان الفرق بين مذهب الفريقين وذكر تمسك
كل منهما واجاب عن تمسك المعتزلة ثم ان التخصيص المذكور بالنظر الى المعنى
المصدري وقد حصل العرف ايضا بالنظر الى المعنى الاسمي اعني
المرزوق قال في شرح المواقف ومذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل
ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما واما
ما قيل انه بالمعنى المصدري ما يصح انتفاع الحيوان به وبالمعنى الثاني
ما ينتفع الحيوان به فيرد عليه ان ما يصح به الانتفاع ليس معنى مصدريا
الا ان يأول بصحة الانتفاع فيقال المعنى الثاني ايض يصح تاويله بالانتفاع
قوله والمعتزلة لما استحالوا من الله اي عدوا محالا عليه تعالى ان يمكن
العبد من الحرام اي من تناوله لانه تعالى منع من الانتفاع به و
امر بالزجر عنه وهذا مبني على الحسن والقبح العقليين لان تمكين
القبيح وخلقه والاقدار عليه قبيح عندهم واما على اصلنا فيصح المنع من
الانتفاع بالشيء والامر بالزجر عنه مع التمكين من اكتسابه والاقدار
عليه فان جميع المعاصي والقبائح كذلك قوله قالوا الرزق لا يتناول
الحرام جواب لقوله لما استحالوا واشارة الى ان دليل مذهبهم هو مدخول
لما لانه سبب للجواب على ما تقرر في محله فقوله الا ترى انه اسند الى [حصر الرزق]
نفسه تنوير لتقوية هذا الدليل فهو في قوته ولهذا اسند الرزق الى نفسه
ولم يقيده فلا يرد انه لا تنوير فيه لاختصاص الرزق بالحلال لان استفادة
الحل اذا كان من الاسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال
وبهذا يندفع ما اورد على صاحب الكشاف حيث جعل الاسناد للاعلام بحل
ما ينفقون ان التعبير عما ينفق بالمرزوق يغني عن استفادته من
الاسناد حتى اجاب عنه السيد المحقق انه لما كان الرزق في اصل
اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل الحرام والحلال تمسك بالاسناد انتهى الخول
فلو ورد هذا على الكشاف تمسك المص على مذهبهم بما ذكره في جميع ما و
جعل الاسناد تاييدا له تنبيها على انه وان لم يصلح ان يكون دليلا الا انه
يصلح ان يكون تاييدا له قوله ايذانا بانهم ينفقون الحلال الطلق اي الخالص
الطيب ووجه الايذان هو ما اشار اليه بقوله فان انفاق الحرام لا يوجب

المدح

المدح وتحريره ان الاية مسوقة للمدح بالانفاق وانفاق الحرام لا يوجب
المدح بل يوجب الذم فوجب ان يراد منه الحلال فقط قوله وذم المشركين
عطف على قوله اسند الخ فهو تنوير آخر وتاييد يفيد تقوية مذهبهم يعني لو كان
الرزق شاملا للحرام ايضا لم يتوجه اليهم الذم في تحريم بعض ما رزقهم الله
لان تحريم الحرام ليس بمذموم قوله واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض الخ
اي منعوا انحصار نكتة الاسناد اليه تعالى ببيان الحل بل جعلوه للتعظيم كما
جعلوا الاضافة لذلك في بيت الله وناقة الله وللتحريض على الانفاق فان الاسناد
الى نفسه تعالى يؤذن بانه لا مدخل فيه لقدرة العبد ومعلوم ان الامساك
في الاغلب ناش من خوف الفقر والاحتياج فاذا علم ان الله هو الرزاق زال عنه
خشية الاملاق فلا تقوية في الاسناد لمذهب المعتزلة قوله والذم منصوب
عطفا على الاسناد اي لا تقوية في الذم المذكور ايض لمذهبهم لان الذم ليس
الا لجعلهم ما لم يحرمه الله حراما ونصبهم انفسهم منصب الشارع المحلل
المحرم واني لهم ذلك قوله واختصاص ما رزقناهم الخ اشارة الى دفع
ما يرد على الاصحاب وهو ان ما رزقنا بالحلال وان كان متفقا عليه بين
الفريقين الا انه ليس لاجل الاسناد ومستفاد منه بل للقرينة الدالة على ذلك
الاختصاص قال قدس سره في تحرير محل النزاع ههنا لا خلاف بين الجماعة
والمعتزلة في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال الا ان الجماعة لما سموا الحرام
رزقا واسندوا الاشياء كلها الى الله تعالى تمسكوا في ذلك بان المدح و
الاتصاف بالتقوى يدلان على ان الانفاق من الحلال وكذا الاسناد
الى الله تعالى فانه عند الاطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكمل واما المعتزلة
فلا يسمون الحرام رزقا ولا يجوزون اسناده اليه لتعاليه عن القبائح فلفظ
الرزق واسناده اليه تعالى دليلان لهم على ان المنفق ههنا هو الحلال الطلق
انتهى وقد علم من كلامه قدس سره ان قرينة الاختصاص هو الاتصاف بالتقوى
وكون الاية مسوقة لمدح المتقين واسناد الرزق اليه تعالى قوله وتمسكوا عطف
على قوله جعلوا اي اصحابنا بعد ما اجابوا عن شبه المعتزلة تمسكوا لشمول
الرزق للحرام بقوله عليه السلام في حديث عمرو اي في حديث قاله لعمرو بن
قرة بالقاف وفي بعض الروايات مرة بالميم المضمومة والراء المشددة قوله

[حاشية:] ... مختص عندكم ايضا بالحلال فالاسناد ليس الا للايذان المذكور ونوجه الدفع ان اختصاص ما رزقنا الخ

لقد رزقك الله هذا الحديث اخرجه ابن ماجه وابو نعيم من حديث صفوان
بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء عمرو بن قرة فقال
عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اى عدو الله لقد رزقك
الله حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك
من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقالة لضربتك ضربا وجيعا وقوله
عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح فى ان الحرام من
رزق الله فالمص اقتصر من هذا الحديث على موضع الاستشهاد قوله وبانه
لو لم يكن اه عطف قوله بقوله عليه السلام واشارة الى الدليل العقلى وتقريره
انه لو لم يكن من تغذى طول عمره بالربوا والميتة مثلا مرزوقا والتالى
باطل لقوله تع وما من دابة فى الارض الاية فانه يدل على ان الكل مرزوق
قال فى شرح المقاصد واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه
اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا و
لا حراما فجوابكم جوابنا قال بعض الفضلاء اقول الجواب اما عن الاول
فهو ان المفروض مرزوقا هو الصبى قبل البلوغ وقبل ان يصير اهلا
للاكتساب ولو كان بالغا قادرا نفرض انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح
فان قيل ح يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر فى الاصول ان
المحرم والحرمة باقيان فى صورة الاضطرار واما عن الثانى فهو ان
معنى الاية والله اعلم وما من دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها
كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف
بالمذبوحية لينذفع التمسك انتهى اقول توضيح الجواب الثانى ان حاصل
النقض هو ان دليل بطلان التالى يجرى فيمن مات ولم يأكل شيئا
مع تخلف الحكم فيه لانه دابة مرزوق بحكم الاية مع انه ليس بمرزوق
فاذا كان معنى الاية ما ذكر يكون موضوع الكبرى دابة متصفة بالمرزوقية
لا مطلقا فلا يجرى الدليل فى المادة المذكورة لانها مندفعة ح كالتمسك
فى المثال المذكور وهذا كلام لا غبار عليه وبهذا ظهر ان لا تدافع بين الجوابين فتدبر
ثم ان بعض المتأخرين من شراح الكشاف قال وابن الكمال دفع هذا
الاستدلال بان الملازمة مسلمة وكذا بطلان التالى مسلم وانما الشان
فى وقوع

في وقوع المقدم اقول المقدمة الاستثنائية فى القياس الاستثنائى اذا كانت
واقعة فتسليم الملازمة مع تسليم انتفاء التالى وبطلانه ينتج ان نقيض
المقدم وبطلانه البتة فما معنى منع وقوع المقدم مثلا اذا قلنا لو تعدد الاله
لفسد العالم لكن التالى منتف فانه بعد تسليم الملازمة بين تعدد الاله
وفساد العالم وتسليم انتفاء الفساد يلزم انتفاء تعدد الاله فاذا قيل
الملازمة المذكورة مسلمة وكذا انتفاء الفساد مسلم وانما الشان
فى وقوع التعدد فانه لم كان كلا ما فاسدا خارجا عن النظام وكانه
وقع سهوا من قلم الناسخ ومراده انما الشان فى وقوع التالى فيكون
اشارة الى منع ان يوجد فى عرصة الوجود شخص تغذى طول عمره بالحرام
فان الجزم بوجود مثل هذا الشخص غير محقق وقد يدفع بان الصبيان
الذين تولدوا من الزوانى والبغايا وبنات الاهواء الذين لا شغل لهم
بدون كسب الحرام كثيرا ما يموتون قبل البلوغ بل وقبل ان يصلوا الى صلاحية
الكسب فيتحقق وجود شخص اغتذوا طول العمر بالحرام اقول المراد يغتذوا
بالبان امهاتهم فانها حلال لهم وان لم تكن طيبة قوله وانفق الشئ
وانفده اخوان اى متلاقيان فى اكثر الحروف الاصول واصل المعنى فبينهما
اشتقاق اكبر قوله وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء اى كل كلمة كان
فاؤه نونا وعينه فاء مثل نفد ونفذ ونفر ونفس ونفث ونفع ونفخ
ونفح ونفى ونفص ونفل وامثالها فما يشتمل على معنى الذهاب والخروج
قوله والظ من انفاق اه وجه الظهور اطلاق لفظ الانفاق ولانه انسب
بمقام المدح من التقييد لافادته انهم ينفقون من كل جنس من الحلال ولهذا
قال الامام الانفاق المذكور فى الاية يتناول الواجب والمندوب والواجب
يتناول اقسامه من الزكوة والانفاق فى الجهاد وعلى النفس وعلى من
يجب عليه نفقته والمندوب الصدقة لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم
والمراد الصدقة فكل من هذه الانفاقات داخلة تحت هذه الاية لان
كل ذلك سبب لاستحقاق المدح وانما قال الظ للاحتمال الآتى قوله ومن
فسره بالزكوة اى باداتها او المنفق بها قوله ذكر افضل انواعه والاصل فيه
اما كونها افضل الانواع فلان مرتبة قرب الفرايض اعلى واسنى عندهم من

مرتبة قرب النوافل واما كونها الاصل فيه فلانها من اركان الدين واصول
الاسلام وساير الانفاقات من الفروع قوله او خصصه بها ح عطف
على قوله ذكر لا على قوله فسر فيكون تفسيره بالزكوة مبنيا على احتمالين والفرق
بينهما انه على الاول من باب الاكتفاء فيكون ساير وجوه الانفاق مرادا
ايضا تبعا وعلى الثاني من باب التخصيص بملاحظة اقترانه بما هو شقيقها
اعنى اختها وهي الصلوة فان اكثر ما يقترن بالصلوة هي الزكوة كقوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وغير ذلك من الايات والاحاديث
وفى هذا الاحتمال يتعين الزكوة بالارادة ولا يشمل ساير وجوه الانفاق
ولو تبعا لقيام المخصص فى هذا الاعتبار تأمل فان تعدد المحامل لشئ
واحد كالعموم والخصوص بملاحظة اعتبارات متعددة مما لا ينكر
وقوعه قوله وتقديم المفعول للاهتمام ح اى الجار والمجرور وفى الحواشى
الشريفة سمى الجار والمجرور مفعول الفعل على الاطلاق تنبيها
على انه بحسب المعنى مفعول به اى بعض ما رزقناهم ينفقون وان
كان بحسب اللفظ يقدر ههنا موصوف اى شيئا مما رزقناهم ثم ان
الغرض منه بيان نكتة تقديم مما رزقناهم على ينفقون لانه تقديم
ما حقه التاخير وهو يستدعى نكتة فاشار الى ان النكتة ههنا
مجرد الاهتمام بشان المقدم لكونه نصب عين المنفق فى مقام الانفاق
لشرفه وعظم خطره المكتسبين انتسابه اليه تعالى وتسهيل
الامر عليهم من اول الوهلة واشار صاحب الكشاف الى ان نكتة
التقديم قصد الاختصاص حيث قال فقدم مفعول الفعل دلالة
على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق
ولهذا قال قدس سره اما كونه اهم فلقصد معنى الاختصاص ولما كان
يرد على الكشاف ان الاختصاص يستفاد من تعليق الانفاق بالبعض
فلا حاجة الى التقديم عدل المص عنه وجعله لمجرد الاهتمام على ما هو
المتبادر من قوله للاهتمام والسيد قدس سره حاول دفع هذا الايراد
عن الكشاف حيث قال لا يقال ادخال من التبعيضية يعنى عن التقديم
للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول ومن ثمة
كان فيه

اى كل بعض

كان فيه صيانة وكفى لانا نقول يجوز مع انفاق البعض الشمول على انه
محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله بالكلية يرشدك الى ذلك تأمل
فى الفرق بين قولك انفق زيد بعض ماله وانفق واكثر الشارحين لما غفلوا
عن ان المص عدل عن الكشاف ليسلم كلامه عن الايراد المذكور فلا يحتاج
الى دفعه قالوا وجه الاهتمام الاختصاص ح تبعا لشراح الكشاف تأمل
قوله للكف عن الاسراف المنهى عنه لقوله تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب
المسرفين وانما خص الاسراف بالذكر مع ان التبذير ايضا مما يجب الكف عنه
لانه منهى عنه ايضا لقوله تع ولا تبذر تبذيرا لانه شاع ان لا اسراف فى الخير
فكان مظنة لان يمدح به فاذا وجب الكف عنه فعن التبذير الذى هو
الفحش منه لقوله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين الاية بالطريق
الاولى ففى الاية اشعار بان التصدق بجميع المال ممنوع عنه لكن هذا
فى حق من لم يصبر على الاضافة والا فقد تصدق بجميع المال ممنوع عنه
ولم ينكره النبى صلى الله عليه وسلم قوله من جميع المعادن بالدال وفى
بعض النسخ بالواو بدل الدال وهو اسم لموضع العون والمساكن
واحد فان كل ما اتاهم الله من النعم الظاهرة المتعلقة بالابدان كالماكل
والمشارب والملابس والمساكن والمراكب وغيرها والنعم الباطنة المتعلقة
بالقلوب والارواح كالعلوم والمعارف معدن وموضع معونة يعان به
المحتاجون اليه فالغنى بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه
وذو القدرة بنصر العاجزين قوله ويؤيده اى يؤيد كون المراد بالانفاق
ما يعم ان يكون بالمال وبغيره من الكمال قوله عليه السلام ان علما لا يقال به
اى لا يتحدث به يدل عليه ما اخرجه الطبرانى من حديث ابى هريرة رضى الله
عنه مرفوعا بلفظ مثل الذى تعلم العلم ثم لم يحدث به كمثل الذى يكنز الكنز
ولا ينفق منه وقال حكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض
زائل ينقصه الانفاق والعلم باق يزيده النشر والانفاق قوله واليه
اى الى احتمال ايراد الانفاق من جميع المعادن ذهب من قال فى معنى الاية
ومما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون اى على القوابل والمستعدين
فيكون كلمة من التبعيضية اشارة الى التجنب عن وخامة الاسراف والتبذير

وبعض ماله

هذا مبنى على الفرق بين الاسراف والتبذير على ما هو الحق فان الاول تجاوز فى الكمية وهو الجهل بمقادير الحقوق والثانى تجاوز فى موقع الحق وهو الجهل بمواقعها

ابو بكر رضى الله عنه بجميع ماله

على الاضافة

والمحافظة على حال الطالبين حتى لا ينفقهم ما لا يسعه قابليتاتهم
فيفسدوا او يُفسدوا او يفسدوا الرزق على هذا الاحتمال وان كان
يعم جميع النعم ظاهره وباطنه الا ان هذا الذا هب خص انوار المعرفة
بالذكر لشرفها وللاشارة الى ان الانفاق التام والجود الكامل
بذل الحكمة والعلم والمعرفة قوله هم مؤمنوا اهل الكتاب ذكر
المصنف توجيه العطف في الاية اربعة اوجه وحاصلها ان المعطوف
اما ان يكون مقابلا للمعطوف عليه مباينا له اولا وعلى الاول
اما ان يكون المعطوف عليه الذين يومنون بالغيب او المتقين
وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات
او طائفة منه قوله كعبد الله بن سلام بتخفيف اللام واما ابن سلام
بتشديده فهو ابو عبد القاسم وروى ابن ماجه ان عبد الله من
ولد يوسف الصديق كان اسمه الحصين فسماه النبي صلى الله عليه وسلم
بعبد الله قوله واضرابه اى امثاله قال قدس سره الجمهور على انه
جمع ضرب بفتح الضاد وعند صاحب الكشاف بكسرها فعل بمعنى المفعول
المفعول كالطحن وهو الذى يضرب به المثل ولا بد ان يكون المضروب به
مثلا مماثلا للمضروب فيه وبعضه مثل وشبه انتهى قيل وبعضده
كثرة امثاله كضعف وضعف وقسم وشبه ومثل وند وضد وليس جمع
ضريب كاشراف وشريف لان جمعه على ضرائب وضريب الشيء مثله
وشكله فالضرائب بمعنى الاشكال والاضراب بمعنى الامثال قوله
معطوفون خبر بعد خبر فكذا قوله داخلون معهم ومفاد الخبر
الاول ان المراد بالموصول الثاني مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله
بن سلام وامثاله ومفاد الثاني ان الموصول الثاني معطوف
على الموصول الاول سواء كان موصولا بما قبله او مفصولا عنه ومفاد
الثالث انهما صفتان للمتقين مرادا بهما ذوات متغايرة وقدم
هذا الوجه لرجحانه على غيره لمزيد ملايمته بقوله وما انزل من قبلك
ويكون التغاير بين المعطوفين فيه بالذات على ما هو الاصل في
العطف ولكون اتصافهم بالتقوى امرا ظاهرا فالاولى ادخالهم
فيهم

فيهم لئلا يوهم عطفهم على المتقين خروجهم عنهم قوله دخول اخصين
تحت اعم اراد باخصين الموصولين مع صلتهما وبالاعم المتقين هذا
على تقدير ان يراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى واما اذا اريد المشارفون
للتقوى فلا يدخل الكل فيهم قوله اذ المراد باولئك الخ دليل لقوله هم مؤمنو
اهل الكتاب وبيان للتغاير الذاتي بين الموصولين المندرجين تحت المتقين
والمشار اليه باولئك هم الاولون اى المعطوف عليهم وخبر قوله المراد قوله
الذين امنوا عن الشرك والانكار اى امنوا بعد ما كانوا مشركين
غافلين عن جميع الشرائع غير ملتزمين ملة من ملل الانبياء لكونهم
اميين لا يعلمون الكتاب الا اماني كما يشير اليه قوله بالغيب قوله
وبهولاء اى المراد بهولاء المعطوفين اعني الذين يومنون بما انزل
اليك الخ قوله مقابلوهم اى الذين امنوا بالقرآن والتزموا ملته عليه
السلام بعد ما امنوا بالكتب المنزلة قبل والتزموا العمل بموجبها فلا يرد
ان سائر المومنين يشاركونهم في هذه الصفات التي يشتمل عليها
مفهوم المعطوف وانما قطع بكون المراد ما ذكر حتى اوجب التغاير
الذاتي بين المعطوفين مع انه يجوز ان يكون المراد بالثاني عين الاول
ويكون العطف لتغاير الاوصاف كما ذكره بعده بقوله ويحتمل ان يراد بهم
الاولون الخ لان الظاهر المتبادر من تكرير الموصول ولهذا ذكر للتكرير نكتة
في الاحتمال الذى ذكره دون هذا الاحتمال قوله فكانت الايتان وهما
قوله الذين يومنون بالغيب الاية وقوله والذين يومنون بما انزل اليك الاية
قوله تفصيلا للمتقين اى تقسيما لهم الى القسمين لا وصفا كاشفا لان
قسم الشيء ما كان اخص منه ومندرجا تحته والوصف الكاشف لا بد ان يكون
مساويا قوله او على المتقين الخ عطف على قوله الذين يومنون الخ المعطوفون
على المتقين وتوسيطه بين احتمالي الوجه الاول لكونه مناسبا للاحتمال
الاول في كونه تفصيلا للمتقين على ما اليه المصنف بقوله كانه قال هدى للمتقين
عن الشرك والذين امنوا من اهل الملل لان هذا القول لدفع ما يرد
على هذا العطف من ان الذين يومنون بما انزل اليك الاية داخلة في المتقين والعطف
يقتضي عدم الدخول ووجه الدفع ان المراد بالمتقين هم الذين اتقوا عن الشرك

ولم يكونوا اهل ملة لا مطلق المتقين فلا يدخل فيهم الذين امنوا الاية
لانهم من اهل الملل فكل من المعطوفين اخص من مطلق المتقين مندرج
تحته فيكون العطف تفصيلا له يقي الكلام في وجه تخصيص المعطوف
عليه بوصف الاتقاء مع اشتراكهما في مطلق الاتقاء فقد يقال هو للايذان
بتنزههم عن حالتهم الاولى بالكلية لما فيها من كمال القباحة والمباينة
للشرايع كلها الموجبة للاتقاء عنها بخلاف الاخرين فانهم غير تاركين
لما كانوا عليه بالمرة بل مستمسكون باصول الشرايع التي لا تكاد تختلف
باختلاف الاعصار **قوله** ويحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم اى
يحتمل ان يكون المراد بالموصول الثاني عين ما اريد بالموصول الاول
وهم الذين امنوا عن الشرك والانكار فيتحد المعطوف والمعطوف
عليه ذاتا وان تغايرا مفهوما **قوله** ووسط العاطف الخ دفع لما ورد
على هذا الاحتمال من ان العطف ينافيه لاقتضائه المغايرة بين
المعطوفين وسيأتي وجه الدفع **قوله** كما وسط نبه بتكثير الامثلة
لتوسيط العاطف بين الصفات على ان عطف بعضها على بعض
كثير في الكلام بناء على تغاير المفهومات وان كانت متحدة في الذات
وتكون بالواو وغيرها كذا في الحواشي الشريفية وفيها ايضا بان هناك
تفصيلا هو ان اداة العطف ان توسطت بين الذوات اقتضت
تغايرا بالذات وان توسطت بين الصفات اقتضت تغايرا
بحسب المفهومات وكذا الحكم في التاكيد والبدل ونحوهما وان
وقعت فيما يحتملهما على سواء كان الحمل على التغاير بالذات
اولى فلا يحكم في مثل زيد عالم وعاقل بان الحمل على تغاير الذوات
اظهر وقد يرجح في الاية الكريمة الحمل على عطف الصفة بان وضع
الذي على ان تكون صفة فالظاهر عطفه على الموصول الاول على انه صفة
اخرى للمتقين بلا تقسيم **قوله** الى الملك القرم وهو في الاصل الفحل المكرم
الذي لا يحمل عليه والمراد السيد الهمام الهمام وهو من اسماء الملوك
ومعناه العظيم الهمة لانهم عظمت همتهم او لانهم اذا هموا بامر فلا يقدر
احد على صرفهم عما هموا به وليث الكتيبة وهي الجيش والليث ما اول

يا لشجاع

فالغانم

بالشجاع لان الكلام في توسيط العاطف بين الصفات والمزدحم وهو موضع
الازدحام اى معركة القتال **قوله** يا لهف زيابة للحارث الصابح فالآيب
لهف كلمة يتحسر بها ويتحزن وهو من الحماسة وهذا الشعر لابن زيابة
بفتح الزاء وتشديد اليا التحتانية المثناة وبعد الالف موحدة قاله جوابا لقول
الحارث ابن همام الشيباني ايا ابن زيابة ان تلقني لا تلقني في النعم العازب
ومعنى البيت يا حسرة ابي من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف
من الصفات المتعاقبة وقيل تهكم به لان الحارث توعد لابن زيابة بالقتل
ثم نكص عن حربه والصابح المغير صباحا والعطف بالفاء للترتيب في الاتصاف
اى صبح فغنم فآب لما وبعده والله لو لاقيته وحده لآب سيفانا مع الغالب
اراد معنى لكنه التفت ادعاء لظهور ان الغلبة له **قوله** على معنى انهم الجامعون الخ
كلمة على متعلقة بقوله وسط واشارة الى وجه اندفاع ما اورد على هذا الاحتمال
على ما وعدناه وحاصله ان فائدة العطف بين الموصولين مع عدم تغايرهما
واتحادهما ذاتا هي الجمع بين معاني الصفات التي تدل عليها الصلة وهي في
جانب المعطوف عليه الايمان بالغيب وفعل ما يصدقه من اقامة الصلوة
والانفاق وفي جانب المعطوف الايمان بما انزل الى النبي صلى الله عليه وسلم وبما
انزل الى الانبياء الماضين عليهم السلام **قوله** بين الايمان بما يدركه الخ اشارة
الى الصفات المدلول عليها في جانب الموصول الاول فان الايمان بما يدركه
العقل جملة اى اجمالا يدل عليه قوله الذين يؤمنون بالغيب لانه يتناول
الايمان بالغايب على الاجمال وان عجز العقل عن ادراك تفاصيله **قوله**
والاتيان بالجر عطف على الايمان والضمير في قوله بما يصدقه راجع الى الايمان
اى بما يكون مصدقا للايمان وامارة له من العبادات البدنية والمالية
وهذا يدل عليه قوله ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون **قوله**
وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع عطف على قوله بين الايمان بما يدركه
العقل الخ واشارة الى الصفة التي دل عليها الموصول الثاني هو الايمان
التفصيلي بهذا المنزل وبما انزل قبله لكن اشار بقوله بما لا طريق اليه غير
السمع الى ان الواقع صلة للموصول الاول وان كان ايمانا اجماليا
بالغايبات الا انها مما يدركه العقل ابتداء لان معنى الايمان بالغايبات

التصديق باحوالها فهى موضوعات لقضايا موضوعاتها ومحمولاتها امور معقولة لا محسوسة كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث وما يترتب عليه حق فان كلا من هذه الامور معقول لا محسوس واما معنى الايمان بما انزل اليك الاية فالتصديق بانه حق ومن عند الله وهذه قضية محمولها وان كان امرا عقليا لكن موضوعها امر محسوس مثل قولنا محمد رسول الله اذ لا شك ان المنزل مما لا سبيل الى ادراكه ابتداء سوى حس السمع وبهذا التحقيق اندفع ما اورد ههنا من ان الايمان بالبعث وما يترتب عليه مما اخبر به الشارع مما لا طريق اليه غير السمع مع انه داخل في الايمان بالغيب كما مر **قوله** وكرر الموصول الخ ولما كان المتبادر من اعادة الموصول في المعطوف هو التغاير الذاتي المنافي للاتحاد الذاتي الذي هو مدار هذا الاحتمال اشار الى ان اعادته وتكريره لنكتة وهي التنبيه على تغاير القبيلين اى الصفات المعطوفة والمعطوف عليها كان الموصوف باحدهما يغاير الموصوف بالاخر وتباين السبيلين اى العقل والنقل فان التكرير لدلالته على الاستقلال يفيد تغاير سبيل الادراك فيهما تغايرا ذاتيا مستلزما للتباين **قوله** او طائفة منهم بالرفع عطف على قوله الاولون اى ويحتمل ان يكون المراد من الموصول الثاني طائفة من الاولين اى المتقين الذين اريدوا بالموصول الاول بان يكون المراد منه مطلق من آمن بالغيب سواء كان عن شرك او انكار او لا فيدخل فيهم مؤمنو اهل الكتاب فيكون عطف الموصول الثاني على الاول مع دخوله فيه من عطف الخاص على العام تعظيما لشانه واليه اشار بقوله ذكرهم مخصصين بفتح الصاد الاول عن الجملة اى عن جملة ما يدل بقوله الذين يؤمنون بالغيب الاسمع اندراجهم فيهم كما ذكر جبرائيل وميكائيل بعد الملائكة مع اندراجهما فيهم **قوله** تعظيما لشانهم اى شان مؤمني اهل الكتاب لدلالته على انهم جمعوا بين الايمانين اصالة اى الايمان بالقران والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من آمن بعد الشرك والانكار فان ايمانه بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل في ضمن ايمانهم بالقرآن المصدق لما تقدم من الكتب وفي بعض النسخ اشادة

اشادة بذكرهم بالدال المهملة وهي رفع الصوت بالشيء يقال اشاد بذكره اى رفع بقدره **قوله** وترغيبا لامثالهم اى الذين امنوا بالكتب السابقة لكن لم يؤمنوا بالقران في ان يؤمنوا به ايضا كما آمن هؤلاء المؤمنون من اهل الكتاب فيستحقوا المدح والثناء كما استحقوا والمص اشار بتاخير هذا الاحتمال وجعله وجها رابعا الى ضعفه لان جعله من عطف الخاص على العام تعظيما لشان مؤمني اهل الكتاب يوهم تفضيلهم على غيرهم وهو يفضي الى تفضيلهم على الخلفاء الراشدين وهو خلاف ما اجمع عليه الائمة واعتقده الامة **قوله** والانزال نقل الشيء الخ اى تحريكه من علو الى سفل وكذا التنزيل الا انه يعتبر فيه التدريج بواسطة ما يدل عليه من التكثير بخلاف الانزال فانه اذا قوبل مع التدريج كما في قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل يتبادر منه الانزال دفعة واحدة واما النزول فلكونه مطاوعا لهما حركة منه اليه **قوله** وهو انما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها واراد باللحوق التعلق لا العروض كما هو الشايع اى الانزال وكذا التنزيل انما يتعلق بالمعاني بتوسط تعلقه بالاعيان المستتبعة لها وغرضه من هذا الكلام دفع ما يتوجه ههنا من ان الانزال بالمعنى المذكور من خواص الاعيان اولا بالحركة حقيقة الا المتحيز بالذات من الجواهر الافراد وما يتركب منها دون الاعراض سواء كانت قارة يمكن اجتماع اجزائها كاللون او سيالة يمتنع فيها ذلك كالصوت الذي هو جنس للكلام فكيف يتصور انزاله وتنزيله وتوجيه الدفع ان وصف الكلام بالنزول ~~ووصف الكلام~~ بالنزول وصف له بوصف مبلغه كما يقولون نزل من القصر حكم الامير اى حامله ومبلغه فالانزال مستعمل في معناه الحقيقي وانما التجوز في نسبته الى الكلام فهو مجاز عقلي لا لغوي وقد سبق في شرح الديباجة تحقيق جنح اليه بعض المحققين فتذكر وقال بعض الفضلاء وهو انما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها كما في انزال القرآن او للنقوش الدالة عليها كما في انزال التورية فانها نزلت مكتوبة في الالواح

ابن الكمال

قيل غرضه بيان القصور في عبارة المص وانت تعرف ان المراد بالمعاني
ما يقابل الاجسام بقرينة المقام فلا يحصل المرام انتهى اقول وانت
تعرف ان النقش ليس عرضا قائما بالغير بل هو جسم مدادي ملتصق
باللوح او القرطاس ولهذا يزول بحكه فيحصل المرام ويتم الكلام
قوله ولعل نزول الكتب الالهية الخ يريد به دفع ما يورد على قوله وهو
انما يلوح الخ من انه انما يتم اذا كان الملك النازل بكلام الله حاملا له
وهو محال لانه معنى ازلي قائم بذاته تعالى لان كلام الله تعالى على ما هو
التحقيق هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في حيالنا كما ان تلك الصفة قديمة
فكذلك تلك الكلمات المركبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ولا تعاقب
بينها في هذا الوجود ويسمى كلاما نفسيا وانما التعاقب بينها في الوجود
الخارجي وبحسب هذا الوجود يسمى كلاما لفظيا وتقرير الدفع ان
الكلام النفسي بمنزلة الروح للكلام اللفظي المركب من الالفاظ
والحروف بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا اي اخذا
سريعا دفعيا روحانيا اي معنويا غير مكتسي بكسوة الحروف
والاصوات فينزل به ويلقيه الى الرسول عليه السلام وبيانه
ان كلامه تعالى لما لم يكن في ذاته مركبا من حروف مقطعة متوقفة
على تموجات متعاقبة فادراكه لا يكون الا بسرعة لان ادراكه انما
يكون بطريق التمثل والارتسام في العلم تمثلا دفعيا على نحو تمثل المعاني
بصور خيالية مشتملة على اجزاء كثيرة من غير تقدم وتاخر بينها
والموجب لبطؤ الادراك تموج الهواء المتكيف بكيفية الحروف والصور
المقطعة الخارجة عن مخارجها لان ذلك الهواء المتموج يوصل
تلك الكيفيات الى الصماخ متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج ادراك
بعضها الى انقضاء بعض وانصرامه على التعاقب فيلزم البطؤ
فاذا كان ادراكه بطريق التمثل والارتسام الدفعي يكون بسرعة
وان كان كلاما طويلا وما يروى عن بعض خواص عباد الله
انه تلا في مقدار لمحة الختمة فانما يمكن ذلك بهذا الطريق والى هذا
التفصيل اشار المص في اخر سورة الشورى قوله او يحفظه من اللوح
عطف

عطف على قوله يتلقفه الملك واشارة الى وجه اخر لكيفية نزول
الملك بالكلام الالهي اي او يكون نزول الكلام على الرسول بان
يحلو الله في اللوح المحفوظ صور الكلمات الدالة على الكلام النفسي
ويخلق في الملك علما ضروريا به فيقرءه ويحفظه وينزل به فيلقيه الى
الرسول وفي البخاري ان الحرث ابن هشام سال رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف ياتيك الوحي فقال رسول الله
احيانا ياتيني مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد
وعيت عنه ما قال واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول
وهذا يؤيد ما ذكره المص من الوجهين في كيفية نزول الكتب الالهية
على الرسل قوله والمراد بما انزل اليك القران الخ هذا جواب سؤال اورده
في الكشاف والمص اكتفى بذكر الجواب عن ذكر السؤال لدلالته عليه
السؤال سواء قوله بما انزل اليك ان عني به القران باسره فلم يكن ذلك
منزلا وقت ايمانهم فكيف قيل انزل بلفظ المضي وان اريد المقدار
الذي سبق انزاله وقت ايمانهم فهو ايمان ببعض المنزل واشتمال الايمان
على الجميع سالفه ومترقبه واجب وحاصل الجواب باختيار الشق الاول
ودفع محذوره وانما اختاره لانه المطابق لمقتضى الحال والمناسب لما يعقبه
من ترتب الهدى والفلاح الكاملين ويؤيده ايضا ان ما انزل اليك
قوبل بما انزل من قبلك وانما يقابله مجموع ما انزل اليه لا بعضه وكذا قوله
يوقنون فانه لا بد لانه على الاستمرار يدل على عدم الاقتصار على ما تحقق
نزوله في الماضي كانه قيل يتجدد دون الايمان شيئا فشيئا على حسب تجدد الانزال
كذا في الحواشي الشريفية قوله تغليبا للموجود على ما لم يوجد وتنزيلا للمنتظر
منزلة الواقع في الحواشي الشريفية ذكر للتعبير عن الماضي والمترقب بصيغة
الماضي وجهين احدهما تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه ان انزال
جميع القران معنى واحد يشتمل على ما حقه صيغة الماضي وعلى ما حقه صيغة المستقبل
فعبر عنهما معا بصيغة الماضي ولم يعكس تغليبا للموجود على ما لم يوجد فذلك
من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني تشبيه مجموع المنزل الذي بعض منزل في تحقق
النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعه شبيها

وادعاء انه صوت يخلقه الله تعالى في شيء
مع انه سفسطة بلا دليل ينافي كون
الله متكلما به كما علم في موضعه فان خالق
الكلام لا يسمى متكلما كما لا يسمى خالق السواد
اسود وخالق النور منيرا بل المتكلم من قام به
الكلام اذ وضع لحقيقة كما عرف فيكون اللغوية
على الاسناد الى القابل لا الفاعل

لانزال

بانزال ذلك الشئ الذى نزل فيستعار صيغة الماضى من انزال المجموع
وقد اضمحل بما فصلناه ما يتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز
فى كل واحد من الوجهين ولا يشتبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة
المذكورتين متعلقان بصيغة انزل وحدها بلا اعتبار لمادته انتهى
قيل لا يقال قد صرح فى المفتاح بانك لا تستعير الفعل والصفة الا بعد تقدير
الاستعارة فى مصدرهما واذا كان الاستعارة فى الفعل ههنا بدون
استعارة مصدره وهذه يكون ما ذكر مخالفا لذلك التصريح لانا نقول
المراد بذلك انك لا تستعير الفعل باعتبار مادته الا باعتبار استعارة مصدره وهذه
استعارة انما هى باعتبار هيئة الفعل ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره فى حواشى
المطول حيث قال ان التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه يعد استعارة بان
يشبه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق الوقوع او يشبه الماضى بالحاضر فى كونه
نصب العين واجب المشاهدة ثم يستعار لفظ احدهما للآخر فعلى هذا
يكون الاستعارة فى الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد
مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا
والثانى ان يشبه الضرب فى المستقبل بالضرب فى الماضى مثلا فى تحقق
الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدرى اعنى الضرب موجودا
فى كل واحد منهما بقيد مغاير لقيد الآخر فصح التشبيه لذلك انتهى كلام
القائل اقول وجه التاييد هو ان فيه تصريحا بان المصدر فى القسم الثانى باق
على حقيقته لم يتغير وانما التغاير بين القيدين فكيف يكون استعارة
الفعل بتبعية استعارته ولا استعارة فيه حقيقة وقد وضحه الاستاد
العلامة فى بعض رسائله بطريق التوارد حيث قال ومن البين ان
المصدر بقى على حاله لم يتغير معناه فكانت الاستعارة فى الصيغة
والهيئة اولا لانها الدالة على الزمان الماضى وبواسطته كانت الاستعارة
فى الفعل كما كانت بواسطة المصدر والفرق ان هذه الاستعارة
فى الفعل بواسطة جوهره ومادته وما نحن فيه بواسطة صورته وهيئته
انتهى فحاصل الكلام ان الاستعارة التبعية فى الفعل اما بتبعية مادته
التى هى المصدر او بتبعية صورته وهيئته فانها للزمان لكن فى مادة موضوعة

موضوعة   منصرف

منصرف فيها الثلاثة بد نحو جسق وحجر على ما مر حوالكما ان هى المصدر
المادة الموضوعة للحدث بلا مدخلية الهيئة يجرى فيها التشبيه اصالة وبتبعيتها
فى الفعل كذلك الهيئة تجرى فيها ذلك بلا مدخلية الهيئة تجرى المادة فالقول
بان الاستعارة فى كليهما بتبعية المصدر لكن فى احدهما باعتبار مادة
المصدر وفى الآخر باعتبار قيده الذى هو الزمان المدلول للهيئة
اعتراف بان الاستعارة فيه بتبعية الهيئة فيعود على ما اختاره بالنقض
وممن صرح بان الاستعارة تجرى فى الفعل باعتبار الزمان كالمصدر
العلامة المحقق عضد الدين حيث ذكر فى الفوائد الغياثية ان الفعل
يدل على النسبة ويستدعى حدثا وزمانا والاستعارة متصورة فى كل
من الثلثة ففى النسبة كهزم الامير الجيش وفى الزمان كنادى اصحاب
الجنة وفى الحدث فبشرهم بعذاب اليم هذا كلامه وفيه اشارة الى
ان التشبيه فى التعبير بلفظ الماضى عن المستقبل للزمان لا للحدث فيكون هذه الاستعارة
بتبعية الهيئة لا المصدر وبحث تحقيق والانوار ساطعة والحق يظهر من
معنى وبين كلم ثم ان المعتبر فى الاستعارة التبعية ان يكون بتبعية الغير
سواء كان ذلك الغير مما يجرى فيه الاستعارة اصالة بان يكون لفظا
كالمصدر اولا بان لا يكون لفظا كالهيئة فانها ليست لفظا لانها ليست
بمسموعة على ما صرح به فى حواشى المطالع فلا يرد ان المجاز مطلقا من
اقسام اللفظ فلا يتصف به اللفظ باعتبار مجرد الهيئة بلا اعتبار المادة
ثم اعلم ان العلامة التفتازانى اجاب عن لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان
الجمع هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى والمجازى على ان كلا منهما مراد باللفظ
وههنا اريد المعنى الذى بعض اجزائه من افراد الحقيقة دون البعض واعترض
عليه بانه يلزم منه صحة ان يقال لا تقتل الاسد ويراد الرجل والاسد مع انه
ذكر فى التلويح انه لا يصح واجيب عنه بانه مشروط بان يكون الكل موجودا له
اسم وحد لازما للجزء كما الانسان المركب من الرقبة وغيرها والمركب
من الرجل والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض ولا شك انه ليس
للكل ههنا اى الماضى والمستقبل اسم وحد ولئن سلم فليس هذا الكل لازما
للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه على ما صرح به فى التلويح وليس

لازما ايضا بمعنى انه اذا انتفى الجزء انتفى الكل على ما صرح في حاشية شرح المختصر قوله وتحقيق هذا الجواب سواء انهم صرحوا ان التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وليس بواحد حقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعسكر وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية باللوازم مختصة والآثار ولا شك ان تركيب القران من قبيل الاول لانه ليس واحدا في الحقيقة بل هي عدة سور وايات اعتبرها الشرع واحدا وسماها باسم القران و ليس التركيب بين البعض الماضي والمستقبل منه محققا بل هو كتركيب العشرة من الاحاد والعسكر من الافراد لا كتركيب الانسان من الرقبة وغيرها وليس بلازم للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه اذ كثيرا ما نتصور جزءا منه كاية وسورة ولا يخطر ببالنا كل القران واما انتفاؤه بانتفاء الجزء فمن قبيل انتفاء العسكر بانتفاء فرد واحد قوله ونظيره اى نظير ما انزل اليك في كلا وجهي التغليب والتنزيل قوله تعالى حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى علم ان الوجهين اما ان يعتبرا في قوله سمعنا او في كتابا او في انزل لان القران كله لم يكن منزلا ليلة الجن فسماعه وتسميته كتابا وانزاله كل منها يحتاج الى ارتكاب مجاز وتاويل والسيد قدس سره اعتبرهما في انزل حيث قال في وجه دلالة الاية لان المراد بقوله كتابا هو المجموع لانه المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا قيد بكونه منزلا من بعد موسى لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله وقد عبر عن انزاله بلفظ الماضي مع ان بعضه كان ح مترقبا فوجب ان يأول باحد التاويلين واما قوله سمعنا فالظ فيه تغليب المسموع على ما لم يسمع في ايقاع السماع عليها انتهى وعلى هذا يجب ان يحمل النظير على معنى المثال لا على ما هو المتعارف وهو ما كان مثلا للشيء في الاعتبار لا في غير تلك المادة ومعلوم ان انزل عين ما نحن فيه لا مثل له وظاهر عبارة المص ان كونه نظيرا باعتبار سمعنا حيث قال فان الجن لم يسمعوه جميعا اى في ليلة الجن وان سمعوا الآن جميعه فيكون قوله ولم يكن الكتاب كله ح منزلا من تتمة ما قبله وفي قوة اذ لم يكن الكتاب الى اخره

الحاضره فالتعبير عنه بصيغة الماضي للتغليب والتنزيل ويجوز ان يعتبر كونه نظيرا بحسب الكتاب لان المتبادر منه كله كما ذكره قدس سره ولم يكن مسموعه كله قوله وبما انزل من قبلك ح عطف على قوله بما انزل اليك فحاصل كلامه ان المراد بما انزل اليك القران كله والمراد بما انزل من قبلك ساير الكتب المتقدمة اي الشرايع باجمعها قوله والايمان بهما جملة اى الايمان بما انزل اليه وبما انزل من قبله اجمالا مع قطع النظر عن تفاصيل ما فيهما من الشرايع والاحكام فرض عين اى فرض على كل مكلف بان يؤمن بان جميع الكتب حق فقوله والايمان مبتداء وجملة تمييز و قوله فرض عين خبره قوله وبالاول اى الايمان بالاول وهو ما انزل اليه عليه السلام فهو عطف على قوله بهما وقوله تفصيلا تمييز اى الايمان به على سبيل التفصيل بان يؤمن بتفاصيل ما فيه من الشرايع والاحكام وقوله من حيث انا متعبدون اى مكلفون بتفاصيله تعليل لقوله فرض يعني انما كان الايمان التفصيلي بالاول فرضا لان الله تع اوجب علينا علما وعملا ولا يمكن القيام به الا بعد العلم بتفاصيله بخلاف الثاني فان تفصيله ليس بفرض علينا لانا لم نكلف به الآن حتى يلزمنا معرفته على التفصيل قوله ولكن على الكفاية اى ان قام به البعض يسقط عن الباقين فان تحصيل العلم بتفاصيل الشريعة المحمدية غير واجب على الكل بل الواجب وجود شخص يعلم جميع الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية حتى انه ذكر الفقهاء انه يحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن شخص يقدر على تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين ويسمى المنصوب للذب وكذا يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن شخص عالم بظواهر الشريعة والاحكام العملية التي يحتاج اليها العامة وقيل الواجب وجود شخص متصف بالوصفين المذكورين في كل اقليم وقيل في جميع المعمورة قوله لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج وفساد المعاش لان الانتهاض لتفاصيله يتوقف على ادوات لا تحصل الا في مدة متطاولة بانظار دقيقة فيستغرق تحصيلها العمر ويفضي الى تعطيل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فيختل امر المعاش والمعاد قوله اى يوقنون ايقانا دال معه ح اى المراد بالايقان ههنا ليس مطلق الايقان المشترك بين هو مني اهل الكتاب

بفتح الميم مكسب الناس الذي يعيشون به اى يعيشون لانه ميمي العيش وهو الحيوة وهو في الاصل مصدر ميمي كالمعيشة
شهاب

وبين من عداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد ولا شك انه مخصوص بمومنى
اهل الكتاب وغرضه من ذلك ما يرد على قوله وبالاخرة هم يوقنون ان
المختار عند المص والمروى عن ابن عباس ان المراد بالذين يومنون بما
انزل اليك الاية مومنوا اهل الكتاب فلا بد ان يذكر فيها يخصهم ولا يوجد
فى غيرهم من اهل الكتاب والايقان بالاخرة مشترك بينهم وبين
من عداهم فلا يكون مخصوصا بهم ووجه الدفع ان المراد الخاص لا المطلق
ولا شك ان الخاص مخصوص بهم دون من عداهم من اهل الكتاب قوله
واختلافهم ح مجرور معطوف على ان الجنة التى هى مجرورة بمن البيانية
واحتمال كونه مرفوعا اعنى مرفوعا عطفا على المرفوع اعنى ما فمرفوع او مرجوح
لانهم كما انهم مستقرون على هذا الاختلاف ففى الرفع يفوت هذا المعنى
فمن قد هم لزمه ترجيح المرجوح لا اقل قوله وتقديم الصلة لفظ الصلة كما
يطلق فيما هو المشهور على صلة الموصول كذلك يطلق على الجار مع
المجرور المتعلق بالفعل وهو المراد ههنا وبالاخرة متعلق بيوقنون
قوله وبناء معطوف على المضاف اليه لا على المضاف اليه اذ لا
معنى لتقديم البناء وهو ظ واعلم ان العلامة الشريف قال فى شرح الكشاف
يريد ان هناك تقديمين احدهما تقديم الظرف الذى هو بالاخرة ويفيد
تخصيص ايقانهم بالاخرة اى ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها
الى ما هو على خلاف حقيقتها وفى ذلك تعريض بان ما عليه مقابلوهم
ليس من حقيقة الاخرة فى شئ كانه قيل يوقنون بالاخرة لا بخلافها
كاهل الكتاب الثانى تقديم المسند اليه الذى بنى عليه يوقنون ويفيد ايض
تخصيصا اى الايقان بالاخرة مقصور فيهم لا يتجاوزهم الى اهل
الكتاب وفيه تعريض بان اعتقادهم الذى يزعمون انه ايقان بالاخرة
ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال فاسد انتهى فقول
المص تعريض بمن عداهم ح مبتداء خبره ما قدم عليه من قوله وفى تقديم
ح يعنى فى التقديمين المفيدين للتخصيصين تعريض بمن عداهم بمعنى
ان فى كل تخصيص تعريضا فيتحقق تعريضان مختلفان فالعطف فى
وبان ح للتوطئة كما فى اعجبنى زيد وكرمه وقوله بان اعتقادهم فى

فى الاخرة غير مطابق ناظر الى الاول وقوله ولا صادر عن ايقان ناظر
الى الثانى على طريق اللف والنشر المرتبين وقوله من اهل الكتاب بيان
لمن عداهم فائدته الاحتراز عن مومنى اهل الشرك فان الحصر ليس بالنسبة
الى غيرهم بل بالنسبة الى من عداهم من اهل الكتاب كما مر قال الشريف
فى شرح المفتاح وفى الاية تخصيصان احدهما من تقديم بالاخرة اى المومنون
يوقنون بالاخرة لا بشئ هو غير الاخرة فهذا قصر غير حقيقى قصد به التعريض
بان الاخرة التى عليها اهل الكتاب ليست بالحقيقة اخرة والثانى تقديم هم
اى المومنون هم الموقنون بالاخرة لا اهل الكتاب فهذا ايض قصر غير حقيقى
قصد به التعريض بان ايقان اهل الكتاب بالاخرة التى هم عليها ليس فى الحقيقة
ايقانا انتهى فمن قال تقديم الظرف للقصر كما فى لالى الله تحشرون وتقديم المسند اليه
وهو ضميرهم مع بناء الفعل عليه ايض للقصر عليه كما فى انا سعيت فى حاجتك
والقصران اضافيان كما هو الغالب فى استعمال البلغاء والمعنى المستفاد
من القصر الاول ان ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها الى ما هو
على خلاف حقيقتها وتعريض لساير اهل الكتاب وبما هم عليه من امر الاخرة
والمعنى المستفاد من القصر الثانى ان الايقان المذكور لا يتعداهم الى غيرهم
وهذا تصريح بانهم على جهالة فى امر الاخرة فقد اخذه من كلام الشريف العلامة
لكن تصرف بان جعل المستفاد من القصر الثانى التصريح والظ انه قصد بذلك
الاعتراض على المص فانه جعل المستفاد من القصرين التعريض بمن عداهم من اهل
الكتاب كما استفيد من ايراد الكلام بطريق اللف والنشر المرتبين على ما مر
وانت خبير بان ما ذكره ليس تصريحا بان من عداهم من اهل الكتاب على جهالة
فى امر الاخرة بل هو تعريض بهم كما صرح به نعم هو تصريح بان الايقان المذكور لا يتعدى
الذين يومنون الاية فيكون تعريضا بمن عداهم من اهل الكتاب ولفرط ظهوره
قد خفى عليه لشغفه على الاعتراض قوله واليقين اتقان العلم ح الموجود فى اكثر النسخ
بالتاء المنقوطة المثناة من فوق وهو الصحيح وما وقع فى بعض النسخ بالياء
المثناة من تحت فكانه من سهو الناسخ فالمعنى ان اليقين هو العلم المحكم
بنفى الشك والشبهة عنه بالاستدلال ففيه رد على الامام حيث قال اليقين
العلم بعد الشك فلا يقال تيقنت بوجودى وان السماء فوقى بل يقال فى العلم

الحادث سواء كان ضروريا او استدلاليا فلا يرد ان في كلام المص
خللا من وجهين احدهما ان قيد الاستدلال مستدرك لانه قد يكون
ضروريا كما دل عليه قول الامام والثاني ان التفسير الاتقان تفسير للايقان
لليقين هو العلم كما دل عليه قول الامام ايضا انتهى ووجه عدم
الورود انه رد على الامام فكيف يكون كلام الامام موجبا للرد عليه
ثم ان ما ذكره المص مبني على ان لفظ اليقين والايقان مشترك بين
المعنيين احدهما العلم مطلقا والثاني العلم الحاصل بالاستدلال
قال البغوي الايقان العلم وقيل الايقان واليقين العلم بالاستدلال
انتهى والاول هو المتعارف عند اهل الكلام والميزانيين وهو المذكور
في شرح المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام والثاني هو المشهور
عند ائمة التفسير واللغة فما ذكره المص في سورة التكاثر من ان علم
المشاهدة اعلى مراتب اليقين مبني على ما عليه اهل الكلام وغيرهم وما
ذكره ههنا مبني على ما عليه ائمة التفسير فلا يرد ان المشاهدات من اليقينيات
وهي علوم ضرورية وقد قال ههنا اليقين لا يوصف به العلم الضروري
وبعض المحققين بعد ما ذكر من ان المعنى المذكور هو معناه اللغوي
والمذكور في كتب الاصول والميزان هو المعنى الاعم الشامل للضروري
قال لا حاجة الى اعتبار الاستدلال في الاية لانه لو حصل الايمان بالاخرة
بالحس والمشاهدة لكان في اعلى المراتب والتقوى لا يوقف على الاستدلال
انتهى يريد ان ايراد المعنى اللغوي ههنا وان كان يوهم انه يحتاج اليه
في الاية الا انه لا حاجة اليه فيها لانه لو حصل ح فهو بيان للواقع لا للاعتراض
على المص لا يقال الكلام في مدح الكتاب وكونه دليلا للايمان
وامر الاخرة لانا نقول بل الكلام في مدح الكتاب بكونه هدى
للمتقين سواء كان التقوى حاصلا بالاستدلال او بالضرورة فتامل
قوله ولذلك اي ولكون اليقين عبارة عن العلم المتقن بنفي
الشك عنه بالاستدلال لا يوصف به علم الباري الضرورية اما
علم الباري فلانه ازلي فيمتنع فيه الاستدلال والاكتساب واما العلوم الضرورية
فلمنافاة الضرورة الاستدلال فلا يوصف شيء منهما باليقين وفيه تعريض بالرد
على الامام بعد ما اشار اليه
بقيد

والاخرة تانيث الاخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الاخرة فغلبت كالدنيا وعن نافع انه خففها بحذف الهمزة
والقاء حركتها على اللام وقرئ يوقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها قاضي

بقيد بالاستدلال قوله والاخرة تانيث الاخر بكسر الخاء فيهما اسم فاعل
من اخر بمعنى تاخر الا انه لم يستعمل ومعناهما ضد الاول وكذا الاخر بفتح
الخاء افعل تفضيل منه قوله صفة الدار خبر ثان لقوله والاخرة يعني ان
الاخرة التي هي تانيث الاخر صفة فلا بد لها من موصوف واستدل المص
بقوله تعالى تلك الدار الاخرة على ان موصوفها الدار المقابلة لهذه الدار
وقيل موصوفها النشاة بدليل قوله تعالى ثم الله ينشئ النشاة الاخرة
والحق ان موصوفها ههنا احد الامرين من الدار والنشاة لورود كل منهما
في القران قوله فغلبت كالدنيا اي الاخرة صفة غالبة على تلك الدار كما
ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار فهما من الصفات الغالبة ولذا قل
ذكر الموصوف معهما مثل قولك الدار الاخرة والدار الدنيا قيل نقلا
عن الزمخشري ان الغلبة قد تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة
وقد تكون في الصفات كالرحمن والرب بدون الاضافة على الباري
جل ذكره وقد تكون في المعاني كالخوض على الشروع في الباطل خاصة
وههنا في الصفات وكذلك في الدنيا قال قدس سره ثم انهما جرتا
مع الغلبة المذكورة مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما معهما
اقول وقلة ذكر الموصوف وندرته لا ينافي الغلبة الا يرى انهم صرحوا
بان الرحمن من الصفات الغالبة مع انه ذكر موصوفه في التسمية لا يقال
قال الرضي معنى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج
عن مطلق الوصف بل انما يخرج عن الوصف العام اي لا يطلق
على كل ما وضع له بل يخرج الوصف عن كونه وصفا اي لا يتبع
الموصوف فلا يقال قيد ادهم انتهى وقال الشريف العلامة في حاشية
الشرح ذلك ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة في
مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق فلا يصح اجراؤه
على غيره وهو ظ ولا عليه اذ يصير معنى مثل قيد ادهم [illegible]
فكلامهما نص في انه يمتنع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة وايضا يلزم
المخالفة بين كلامي العلامة في الحاشيتين لانا نقول هو معنى الغلبة
الصرفة بحيث يكون من عداد الاسماء الصرفة غير الجارية على الموصوف

قيد هو قيد فيه دهمة انتهى

اجراء لها مجرى المضمومة في وجوه ووقتت ونظره حب المؤقدان الى موسى وجعدة اذا اضاءهما الوقود
اولئك على هدى من ربهم الجملة في محل الرفع ان جعل احد الموصولين منفصولا عن المتقين خبر له
قاضي

والمراد ههنا ما يكون جاريا مجرى الاسم لا ان يكون اسما صرفا فيكفيه قلة
ذكر موصوفها وقد صرح في شرح المفتاح على انه لا يقدح في المدادية التخلف
على سبيل الندرة او القلة قال في المفصل وحق الصفة ان تصحب الموصوف
الا اذا ظهر امره ظهورا يستغني معه عن ذكره فحينئذ يجوز تركه واقامة الصفة
مقامه كقوله وعليهما مسرودتان قضاهما داوود وقوله تعالى وعندهم
قاصرات الطرف عين وهذا باب واسع وقد يبلغ من الظهور انهم
يطرحونه راسا كقولهم الاجرح والابطح والفارس والصاحب والراكب
والاورق والاطلس وهذا يويد ما ذكر تبصر قوله وعن نافع انه خففها
اى حقق لفظ بالاخرة بحذف الهمزة والقاء حركتها اى حركة الهمزة
المحذوفة على اللام قبلها فصار وبلخرة قوله وقرئ يوقنون بقلب الواو
همزة لضم ما قبلها واعلم ان اصل يوقنون ييقنون قلبت الياء واوا
لكون ما قبل الياء ياء مضمومة فصار يوقنون ثم قلبت الواو المقلوبة
من الياء المضموم ما قبلها همزة لانها وان لم تكن نفسها مضمومة بل ساكنة
لكنها اجريت مجرى المضمومة في وجوه ووقتت فقوله اجراء لها مجرى المضمومة
مفعول له لقوله قرئ اى قرئ بقلب الواو همزة اجراء للواو المضمومة ما
قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها فان الواو المضمومة الواقعة فاء
الكلمة كما يجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقتت فانه قرئ فيهما اجوه واقتت
كذلك يجوز قلبها همزة وان لم يكن الواو المبدلة من الفاء مضمومة
كما في ههنا لان ضمة ما قبلها اعني الياء بمنزلة ضمة نفسها قوله ونظره
لحب المؤقدان الى موسى وجعدة اذ اضاء بهما الوقود اى نظير اجراء
الواو المضموم ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها قول الشاعر في وصف
ابنيه بالكرم والاشتهار به وفي الحواشي الشريفية لحب يروى بفتح الحاء
وبضمها من حبب على وزن شرف اذا صار محبوبا فادغم الياء بالاسكان
او بنقل الضمة الى الحاء يقال حبب الى فلان وبفلان على زيادة الباء اى ما
احبه الي واللام جواب قسم مقدر ولم يوت بقد مع انه ماض مثبت لاجرائه
مجرى فعل المدح نحو والله لنعم الرجل زيد والشعر لجرير او لابي حية النميري
وصف الشاعر ابنيه بالكرم والاشتهار به فكنى عن الاول بايقاد نار القرى
وعن

حية بحاء مهملة وياء تحتانية واسمه هيثم ابن زرارة سلمه الله

الندرة اقل وجودا من القلة سلمه الله

وعن الثاني باضاءة الوقود اياهما وقد صحح الوقود ههنا بضم الواو وهو
مصدر واذا فتحت كان اسما لما يتوقد وفي رواية سيبويه قلب الواو
همزة في موسى ايضا انتهى قوله والجملة في محل الرفع اى جملة على هدى
كاينة في كل محل الرفع فالجملة مبتداء وفي محل الرفع خبره قوله ان جعل
احد الموصولين منفصولا عن المتقين فيه عدول عن الكشاف حيث
اقتصر على الموصول الاول لانه اذا اجرى الموصول الاول على المتقين
وجعل الثاني مبتداء مخبرا عنه باولئك على هدى في محل الرفع ايضا فلابد
ان يأول كما فعله قدس سره ثم ان فصل الموصول الاول يستلزم فصل الثاني
لان في فصل الاول فقط يلزم الفصل بين الاول وخبره بالاجنبي
وهو الثاني ولا عكس فجعل احد الموصولين منفصولا اما بجعلهما
منفصولين بان يجعل الاول مبتداء والثاني معطوفا عليه واما بجعل
الثاني فقط منفصولا مبتداء والاول موصولا بالمتقين وانما كرره
مع ذكره فيما سبق ليظهر صحة قوله والا فاستيناف بلا حاجة الى تاويل
كما احتاج اليه عبارة الكشاف قوله خبر له مرفوع على انه خبر ثان لقوله
الجملة وانما اخره عن الشرط لاشتماله على مرجع الضمير قوله وكانه
لما قيل هدى للمتقين هذا التقدير مخصوص بكون الموصولين جميعا
منفصولا عن المتقين بان يكون الاول مبتداء والثاني عطفا عليه
واما اذا كان الثاني وحده منفصولا عنه بان يكون الاول موصولا به
والثاني مبتداء والجملة خبره فلا يتمشى هذا التقدير فيه وكانه تخصص
البيان به لاشتمال الثاني على نوع تكلف فان جملة هدى للمتقين
بيان لحال الكتاب وهذه بيان لحال الذين يومنون بما انزل الخ
فلا يصح عطف احدهما على الآخر فلابد ان يتكلف في ارجاعها الى بيان
حال الكتاب بان يقال المقصود من الجملة الثانية تعريض باهل الكتاب
الذين لم يومنوا بما انزل اليك ويحسبون انهم على الهدى والفلاح
فكانه قيل هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب الذين زاغوا فباعتبار
التعريض يرجع الجملة الثانية الى بيان حال الكتاب فيصح عطفها على
جملة هدى للمتقين وانما قال فكانه اذ ليس هناك سؤال بل اتجاه سؤال

حيث قال يعني على ما سبق من جعل والذين يؤمنون عطفا على المتقين او على الذين يؤمنون بالغيب واما اذا اجرى الاول على المتقين وجعل الثاني مبتدأ مخبرا عنه باولئك فلها محل ايضا سلمه الله

فجعل لذلك كانه مقدر كذا فى الحواشى الشريفة قوله قيل ما بالهم خصوا بذلك هذا الاختصاص مستفاد من لام الاختصاص للمتقين فانه يدل على اختصاصهم بكون الكتاب هدى لهم اقول قد عرفت ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى التعلق والارتباط لا الحصر فلا يغرنك ما يوهمه عبارة الكشاف من كونه بمعنى الحصر كما توهمه بعضهم وبنى عليه ما بنى ثم انه قدس سره قال فى تفسير قوله ما بال المتقين خصوا بذلك اى ما حالهم مختصين بذلك وهل هم احقاء به فمال السؤال هل يستحقون ما اثبت لهم من الاختصاص والجواب مشتمل على هذا الحكم مع تلخيص موجبه وقدم فيه الى الهدى نتيجة وهو الفلاح تقوية للمبالغة التى يتضمنها تنكيره كانه قيل هم مستحقون للاختصاص والتسبب فيه تلك الاوصاف التى رتب عليها الحكم فاستغنى عن تاكيد النسبة ببيان علتها وقد يقال المقصود من السؤال هو السبب فقط اى ما سبب اختصاصهم واستحقاقهم الا انه بين فى الجواب مرتبا عليه مسببه فان ذلك وصل الى معرفة السبب فلا حاجة اصلا الى تاكيد الجملة وربما قيل قصد به مجموع الامرين اى هل هم احقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك انتهى كلامه قدس سره قوله فاجيب بقوله الذين يومنون الى اخر الايات اى الذين هذا عقايدهم واعمالهم احقاء ان يهديهم الله ويعطيهم الفلاح صرح به فى الكشاف وقال فى الكشاف وجيء بصفة المتقين المنطوية تحتها خصايصهم التى استوجبوا بها ان يلطف بهم ويفعل بهم ما لا يفعل بمن ليسوا على صفتهم انتهى والمنطوى هذا الكلام عن البين لما دس فيه الاعتزال حيث اراد انه يجب ذلك على الله تعالى بمقتضى حكمته وجوبا عقليا بحيث يستحق تاركه مذمة واما حمل الاستيجاب على الاستحقاق لكن عند المعتزلة بالمعنى المذكور وعند اهل السنة بمعنى الملايمة لمجارى العادات فى التعليلات بلا وجوب كما فعله شراح الكشاف فتكلف اذ لا شك ان مراده المعنى المذكور كما صرح به قدس سره واما ما قاله بعض المحققين من انهم فسروا الهدى بالدلالة باللطف وهو عند المعتزلة سابق على اعمال الخير فجعل الايمان والاعمال سببا

لاستيجاب الهدى

والا فاستيناف لا محل لها وكانه نتيجة الاحكام والصفات المقدمة او جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى قاضى

دوانى

لاستيجاب الهدى محل تامل الا ان يراد بالهدى ثمرته من مثل الفلاح ويرد عليه عطف الفلاح على الهدى فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ويمكن ان يقال على ما هو تقرير السيد ان اللطف الذى يدعو الى كل عمل غير اللطف الذى يستجلبه هذا العمل لكنه يشكل الامر فى اللطف الداعى الى اصل الاعمال فلا يظهر وجه اختصاص المتقين بالهدى الذى هو عبارة عنه ولا يلايمه ما ذكروا من ان كل وصف سبب للاختصاص فكيف اذا جمع الاوصاف وبالجملة ليس المقصود افادة ان تلك الاوصاف اسباب لانهم باقرادها من تلك الاوصاف كما لا يخفى انتهى فانما يرد على صاحب الكشاف لا على القاضى فلا حاجة فى دفعه الى ارتكاب تكلفات باردة وتعسفات شاردة قوله والا فاستيناف لا محل لها اى وان لم يجعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين بل كلاهما متصلا به بجعل الاول صفة له مثلا والثانى معطوفا عليه او على المتقين فجملة اولئك على هدى الاية جملة مستانفة ايضا الا انها كانت فى الاول فى محل الرفع على انه خبر للموصول المفصول عن المتقين وفى هذا الوجه لا محل لها من الاعراب فمناط الفائدة قوله لا محل لها والاستيناف مشترك بينهما قوله فكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة او جواب سائل الخ يعنى ان كون جملة اولئك مستانفة تقتضى ان يكون جواب سؤال اقتضته الجملة الاولى فاما ان لا يكون السؤال عن السبب اصلا لا عن المطلق ولا عن الخاص بل يكون عن نتيجة ما تقدم من الاحكام والصفات اى فائدتها وثمرتها فكانه لما اجرى الصفات على المتقين بعد اجراء الاحكام على الكتاب سال سائل ما فائدة هذه الاحكام والاوصاف ونتيجتها فاجيب بانها الترقى من حضيض الضلالة والخيبة الى اوج الهدى والفلاح والى هذا اشار بقوله وكانه نتيجة الاحكام الخ او يكون السؤال عن السبب المطلق واليه اشار بقوله او جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى اى هل هم احقاء بتلك الاثرة فقوله نتيجة الخ مع ما عطف عليه من قوله او جواب سائل قال الخ بيان وتفصيل لكون جملة اولئك الاية مستانفة فعطف قوله او جواب سائل على قوله نتيجة لا يقتضى ان لا يكون هو جواب

سائل فحاصل الكلام انه جواب سائل اما عن نتيجتها الاعن سببها او
عن سببها المطلق فتقدير الكلام فكانه جواب سائل سأل عن النتيجة والثمرة
اوكانه جواب سائل سأل عن السبب المطلق واشار بتاخير احتمال كونه جوابا
عن السؤال عن السبب المطلق الى ضعفه وبينه قدس سره بانه بعد ما اجرى
عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لم يبق
لهذا السؤال اتجاه الآبان يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص
وكان الجواب المذكور اعادة للدعوى تنبيها على التأمل فيها يغني عن
مؤنة السؤال الآانه غير فيه النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح
بنتيجة الهدى احترازا عن بشاعة التكرار انتهى ورد ذلك بانه
لما سئل عن سبب اختصاصهم بذلك اجيب بانه تمام الرسوخ على كمال
الهدى من الله والهدى منه تعالى توفيق وتاييد واعانة منه بلا مرية
فكانه قيل سبب اختصاص هؤلاء بكون الكتاب هدى لهم هو كونهم
موفقين من الله تع مغاير للاختصاص المذكور وسبب له لاسيما
اذا انضم اليه الفلاح الاخروى الذى هو اهم المآرب واعظم المطالب
انتهى اقول كما ان تلك الصفات المجراة مقتضية لذلك الاختصاص
اقتضاء ظاهرا بحيث لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا بان يغفل السائل
عن اقتضائها الاختصاص الى اخر ما ذكره قدس سره كذلك يقتضي الاتصاف
بها اقتضاء ظاهرا كونهم موفقين من الله تعالى ومؤيدين من عنده
فلا يبقى لهذا السؤال اتجاه الآبان يغفل السائل عن الاقتضاء الى اخر
ما ذكر فخلاصة ما ذكره قدس سره باق لا يندفع ومكشوف لا يتقنع
ولا يختلج في وهمك ان كلام الراد مبني على التغاير بين الهدى الاول
والثاني مع ان كلام المص لا يناسبه على ما لا يخفى لان التوفيق والتاييد
محمول على الهدى لا تفسير له فالهدى واحد في الموضعين ثم ان المراد بالاحكام
الاحكام المنطوقة المستفادة من قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى
للمتقين وبالصفات المتقدمة الصفات المستفادة من قوله تعالى
الذين يؤمنون الى اخر الاية وبما حققنا اندفع الابحاث التي اوردها
بعض المدققين بحذافيرها حيث قال فيه ابحاث احدها انه ليس
في السابق

في السابق الاحكم واحد هو كون الكتاب هدى للمتقين وثانيها ان
الاستيناف لا يكون الا جوابا للسؤال وثالثها ان كون الجملة نتيجة للسابق
لم يجعل من جهات الفصل ولا مناسبة له بالفصل اذ النتيجة تقتضي ذكر الرابطة
الدالة على التفرع انتهى فمنشاء البحث الاول الغفول عن تعدد الاحكام
المنطوقة وقد عرفته ومنشاء الثانيين حمل النتيجة على المصطلح وقد عرفت
ان المراد منها الثمرة والفائدة وان المراد بكونها نتيجة انه سؤال عن فائدتها
وثمرتها قيل واعلم ان استيناف الموصول الاول ارجح واولى لانه يحسن
على تقديره تاويل الهدى بزيادته والثبات عليه وتاويل المتقين بالضالين
الصائرين الى التقوى واما استيناف اولئك والابتداء بالموصول
الثاني فيحوجان على تقدير الصيرورة الى تكلف في وصف الضالين بتلك
الصفات الجارية على المتقين ولان استيناف الموصول الاول منطو
على بيان الموجب مفصلا دون استيناف اولئك ولان الاستيناف
بعد اجراء تلك الصفات المقتضية للاختصاص ليس فيه مزيد لطف بل هناك
نوع غفول عن فضيلة تلك الصفات انتهى واصله ماخوذ من كلام
الشريف قدس سره لكنه فصله فلا بحث عن فائدة قوله ونظره بحث ظاهر العبارة
ان المراد نظير الاستيناف المذكور بقوله اوجواب سائل سأل بحث لان قولك
احسنت الى زيد صديقك نظيره قوله تع هدى للمتقين الذين يؤمنون
بالغيب الى قوله يوقنون وقولك صديقك القديم حقيق بالاحسان
نظير لقوله اولئك على هدى من ربهم الاية وقيل المتبادر من العبارة
وان كان انه نظير الاستيناف الاخير وحده الا ان الاحسن بحسب المعنى ان يجعل
نظير الكلا الاستينافين لان كل واحدة منهما واقع على الوجه الابلغ اما
الاول فبين لا سترة فيه واما الثاني فلان وضع اسم الاشارة موضع
الضمير اشعار بتميزهم بتلك الصفات كانه قيل اولئك المتميزون بتلك
الصفات على هدى من حيث ان ترتب الحكم مشعر بعلية الوصف له
بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة الاوصاف انتهى
واصله ماخوذ من كلامه قدس سره وسيجيء تفصيله واعلم انهم اتفقوا
على ان المضبوط في احسنت هو صيغة الخطاب لكن العلامة التفتازاني

قال فی شرح الکشاف ان السوال فی صورة اعادته باسمه عن سبب الاحسان
حتی قال فی المطول والسوال المقدر لماذا احسن الیه ورده العلامة الشریف
قدس سره فی حاشیة المطول بان الحکم المثبت لزید فی المثال المذکور هو
احسان المخاطب الیه ولیس یقدر هناک سوال من المخاطب عن سبب
احسانه الیه وهو اعلم من غیره بالاسباب الحاملة له علی افعاله الاختیاریة
نعم یتصور ذلک اذا نسی واراد ان یمتحن غیره هل یعرف ذلک ام لا لکنهما
عما نحن فیه بمراحل فالصواب ان یقال لما قلت لصاحبک احسنت الی زید
انجر الی ان یسئل هل هو حقیق بالاحسان حتی یکون احسانه الیه واقعا
موقعه ام لا فاذا قلت زید حقیق بالاحسان فقد تم الجواب عن السوال
المقدر واذا قیل صدیقک القدیم اهل لذلک فقد اتی بما هو الجواب حقیقة
وهو الحکم بکونه حقیقا لذلک وزید فیه ذکر ما یوجب استحقاقه وهو
الصداقة القدیمة وبذلک یتضح الاستحقاق ویتقوی الحکم به فیکون
ابلغ واحسن فظهر ان قوله والسؤال المقدر فیه لماذا احسن لیس بشیء
سواء قرئ علی صیغة الحکایة من المضارع او علی صیغة المبنی للمفعول
من الماضی بل الحق ان یقدر هل هو حقیق بالاحسان واهل له
وح یستحسن التاکید فی الجواب لانه جملة ملقاة الی السائل عنها المتردد
فیها وقد یستغنی عنه بذکر موجب الاستحقاق کما اشرنا الیه انتهی
واعترض علیه اما اولا فلان احتمال الامتحان متعین لان قوله
احسنت بطریق الخطاب لیس الا لافادة لازم فائدة الخبر وحقیقة
الکلام انی لا اعلم احسانک الیه ولا یخفی ان الانسب ان یقدر
السؤال مناسبا للاصل فالسؤال المقدر هل تعلم لماذا احسنت فالجواب
اعلم انه مستحق للاحسان یعنی ان سبب احسانک استحقاقه
لا شیء اخر من جلب نفع او دفع ضر او غیر ذلک واقول فی الجواب عنه
انک اذا قلت خفظت التوریة لمن حفظها لا یتوجه ان یسأل هل تعلم
لماذا حفظتها بل المتوجه ان یسأل هل هی حقیق بالحفظ حتی یکون
حفظها واقعا موقعه ام لا واما ثانیا فلان السوال اذا کان هل هو
حقیق بالاحسان استحسن التاکید فی الجواب لکونه جملة ملقاة الی
السائل

فلان اسم الاشارة ههنا کاعادة الموصوف بالصفات المذکورة وهو ابلغ من ان یستانف باعادة الاسم
وحده لما فیه من بیان المقتضی وتلخیصه قاصح

الی السائل المتردد وذکر موجب الاستحقاق المغنی عن التاکید انما هو
فی القسم الثانی والاول خال عنه فیکون قبیحا واقول فی الجواب عنه قد ینزل
المتردد منزلة الخالی عنه للتنبیه علی ان الحکم لکونه حقیقا بالاحسان ینبغی
ان لا یتردد فیه ولا یسأل حتی یحتاج الی دفعه بالتاکید وقد اشار الیه قدس سره
فی شرح الکشاف حیث قال فان اجیب بذکر اسمه فقد ترک تاکید الجملة علی خلاف
مقتضی الظاهر لنکتة انتهی ثم انه قدس سره رد کلام العلامة التفتازانی
فی شرح الکشاف بوجه اخر وهو انه اذا قیل ما سبب الاحسان الیه واستحقاقه
ایاه کان ذلک طلبا لتصور مخصوص بعد العلم بان هناک سببا فی الجملة
فلا یصح فی جوابه ان یقال زید حقیق بالاحسان اذ لا یفهم منه سبب
مخصوص اصلا قیل وفیه بحث لان السؤال عن سبب الاحسان لا عن
استحقاق الاحسان ولا شک ان کونه حقیقا به سبب معین من اسبابه
غایة الامر ان یکون له ایضا سبب ولا ضیر فیه اقول المراد هو السبب الحقیقی
الا یری انک اذا قلت زید حقیق بالاحسان یتوجه ان یقال لم قلت انه حقیق
به فنقول لصداقته القدیمة فالسبب الحقیقی هو ما یکون مسکتا ولقد
اطنبنا فی تحقیق المرام عسی ان ینفع الناظرین فی المقام قوله فان اسم
الاشارة ههنا الخ وجهه قدس سره بان اسماء الاشارة حقها ان یشار بها
الی محسوس مشاهد او الی ما ینزل منزلته فی تمیزه وظهوره ولما کانت
الصفات المجراة علی المتقین ممیزة لهم جاعلة ایاهم کانهم حاضرون مشاهدون
وضع اولئک موضع الضمیر اشارة الیهم من حیث انهم موصوفون بها
کانه قیل اولئک المتمیزون بتلک الصفات فیکون من ترتیب الحکم علی الاوصاف
المناسبة ومفید العلیة بخلاف الضمیر فانه راجع الی الذات ولیس فیه ملاحظة
لاوصافها قوله بصفاته المذکورة الخ وقع فی عبارة الکشاف ههنا
باعادة صفته فورد علیه ان الصفة غیر مذکورة اولا فکیف تعاد فعدل
المص عنه لدفع هذا لان اعادة الموصوف بصفته معناه ان یذکر الموصوف
بذکر صفته کما ان معنی الاعادة باسمه وحده ان یذکر الموصوف بذکر
~~صفته~~ بذکر اسمه وحده فالمعاد هو الموصوف لکن تارة بذکر الاسم
وحده وتارة بذکر الصفة ثم قال فیه اشکال وهو ان المثال الاینا سب

الممثل لان الموصوف لم يذكر فيه بصفته حتى يعاد كذلك فالمناسب ان يمثل للموصوف بقولك احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف
بتلك الصفات حقيق بالاحسان فلم يفرق بين اعادة الموصوف
بذكر صفته وبين اعادة صفته ويدل ايضا على ان المثال في نسخة كان
هكذا احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان لكن في اكثر
النسخ التي عندنا هكذا احسنت الى زيد صديقك صديقك القديم حقيق
لذلك قوله وهو ابلغ من ان يستانف باعادة الاسم وحده اي
الاستيناف باعادة الموصوف بذكر صفاته المذكورة ابلغ من الاستيناف
باعادته بذكر الاسم وحده وهو المراد باعادة الاسم وحده مثلا قولك
احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان ابلغ من قولك احسنت
الى زيد زيد حقيق لذلك قوله لما فيه من بيان المقتضي دليل للابلغية
المذكورة اي لما في الاستيناف الذي حصل باعادة الموصوف بذكر
صفته تماما صريحا كما في المثال المذكور واما اشارة كما في اسم الاشارة
من بيان المقتضي للحكم فقوله وتلخيصه مجرور معطوف على بيان
المقتضي ذكره ليشمل اسماء الاشارة فان فيها تلخيص بيان
المقتضي من غير تصريح به قوله فان ترتب الحكم على الوصف اي المناسب
الصالح للعلية ايذان اي اشعار بانه الموجب له اي بان ذلك الوصف
المناسب هو الموجب للحكم والباعث له بمعنى انه سبب له اما عادة
كما هو مذهب اهل السنة من ان لا مؤثر في الوجود الا الله وان ما عداه
اسباب عادية واما عقلا بمعنى يستحق تاركه الذم عند العقل كما
هو مذهب المعتزلة فالايجاب ههنا بمعنى مطلق التسبب الاعم من
العادي والعقلي لا بمعنى الايجاب الشرعي قوله ومعنى الايجاب الاستعلاء
في على هدى الخ قال قدس سره يريد ان كلمة على هذه استعارة تبعية
شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن
والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المطلوب
على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات فاستعير له الحرف
الموضوع للظرفية وانما قال لمعنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة
في الحرف

الجذع

تبعيتهم

في الحرف تقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا
ثم تسري اليه كما حقق في موضعه قوله تمثيل تمكنهم الخ عدل عن عبارة
الكشاف وهي مثل لتمكنهم الخ لان غرضه بيان ان هذه الاستعارة تبعية
وقد تقرر ان الاستعارة متفرع على التشبيه والتمثيل في اللغة التشبيه كما
ان المثل المثل بخلاف المثل فان معناه القول السائر الممثل مضربه بمورده
وهو ليس بمراد قطعا فلا بد ان يؤول بالتصوير مثلا كما فعله قدس سره
ثم ان هذه الاستعاره هل هي تبعية فقط ام تبعية تمثيلا فقد اختلفوا فيها
وصار هي معركة للآراء ومصدمة للاهواء حتى باحث فيه قدس سره مع العلامة
التفتازاني في مجلس الامير التيمور ونصب مولانا نعمان الخوارزمي يومئذ مميزا
وذكر قدس سره خلاصته هذا البحث بوجه اجمالي في حاشية الكشاف ولم يصرح به
لكن صرح في بعض تصانيفه وفصل القول فيه فننقله لكونه افيد واحسن
قصصا فاقول قال قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة
التبعية وانها يمتنع اجتماعها مع التمثيلية ثم ان ههنا قصة غريبة في الاستعارة
التمثيلية فلنقصها عليك احسن القصص لتزداد ايمانا بما ذكرنا وينكشف
لك بها مارب اخرى في مواضع شتى قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء
في على هدى من ربهم مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت
حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه وقال هذا الشارح في حواشيه عليه قوله
ومعنى الاستعلاء مثل اي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني ان هذه الاستعارة
تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها اولا في متعلق معنى الحرف وتبعيتها في الحرف
واما التبعية التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور
واقول لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على هو الاستعلاء
وهو من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا معنى لفظة على فكون كلمة
على استعارة تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء
مشبها به ومستعارا منه اصالة وان يكون معناها مشبها به ومستعارا منه
تبعا وكون كل واحد من طرفي التشبيه ههنا مركبا يستلزم ان لا يكون
معناها مشبها به ولا مستعارا منه لا اصالة ولا تبعا وتنافي اللازمين ملزوم
لتنافي الملزومين فاذا جعلت الاستعارة في على تبعية لم تكن تمثيلية

في حاشية على المطول في بحث الاستعارة التمثيلية

مركبة الطرفين قطعا ولما اوردت عليه هذه النكتة هكذا منقحة واضحة
المقدمات ومحققة مبنية على القواعد البيانية والمشهودات الى عصبيته
ان يذعن لما استبان من الحق نجحدها بعد ما استيقنتها نفسه فقال في الجواب
ان انتزاع كل من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم تركبا في شيء
من طرفيه بل في ماخذيهما وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه احدها
ان المشبه به مثلا اذا انتزع من عدة امور فلا يصلح ان ينتزع بتمامه من
كل واحد من تلك العدة لانه اذا انتزع بتمامه من واحد منها فقد حصل المقصود
الذي هو المشبه به فلا معنى لانتزاعه من واحد اخر مرة اخرى فيجب
ان يكون جزء منه ماخوذا من بعض تلك الامور وجزء آخر من بعض آخر
فيلزم تركيبه قطعا الثاني انهم اطبقوا على ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون
الا مركبا وليس هناك ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعا من امور عدة فانهم
عرفوا التمثيل بما وجهه منتزع من متعدد فاذا كان انتزاع وجه الشبه من
امور متعددة مستلزما لتركبه كان انتزاع كل من طرفي التشبيه منها
مستلزما لتركبهما لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع من امور متعددة
وخصوصية كون المنتزع وجه شبه او مشبها به او مشبها ملغاة في ذلك
الاقتضاء جزما الثالث انه قد حكم بان انتزاع كل من الطرفين من امور
عدة يوجب تركيبهما حيث رد على من جوز ان يكون قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد نارا من تشبيه المفرد بالمفرد وهذا كلام حق
لا يحوم حوله شك واما منعه هذا المعنى في ذلك الجواب فهو بالحقيقة
مكابرة وتلبيس خوفا من شناعة الالزام ولعلك تشتهي الآن زيادة
تحقيق وتوضيح فنقول ان قوله على هدى يحتمل وجوها ثلثة الاول
ان يشبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصد فيثبت له بعض لوازمه وهو
الاعتلاء على طريقة الاستعارة بالكناية الثاني ان يشبه تمسك
المتقين بالهدى باعتلاء الراكب في التمكن والاستقرار وحينئذ يكون
كلمة على استعارة تبعية الثالث ان يشبه هيئة مركبة من المتقي و
والهدى وتمسكه به ثابتا مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب والمركوب
واعتلائه عليه متمكنا منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ
الدالة

أي الهيئتين

الدالة على الهيئة الثانية ويراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك
الالفاظ استعارة تمثيلية كل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة
ولا يكون في شيء من مفردات تلك الالفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة
بل هي على حالها قبل الاستعارة فلا يكون ههنا ح استعارة تبعية
في كلمة على كما لا استعارة تبعية في الفعل في قولك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى الا انه اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ على كلمة على لان الاعتلاء
هو العمدة في تلك الهيئة اذ بعد ملاحظته يقرب الذهن الى ملاحظة
الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة على بمعونة قراين الاحوال قرينة دالة
على ان الالفاظ الأخر الدالة على ساير اجزاء تلك الهيئة مقدرة في الارادة
قد دل بها على ساير الاجزاء قصدا كما قصد الاعتلاء بكلمة على ولا مساغ
لان يقال استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية للهيئة الاولى
وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها الذي
يسري الاستعارة منه الى معناها والهيئة الاولى ليست مفهومة
منها وحدها فكيف يستعار من الثانية للاولى وبعد ما اوردنا
ههنا سؤالا وجوابا ونظاير مما صرحوا ومن الامثلة القرانية قال
واذا تحققت ما تلونا عليك عرفت ان تميز الوجه الثالث
اعني ان يكون الاستعارة تمثيلية عن الوجه الثاني اعني ان يكون
الاستعارة تبعية مبني على تدقيق النظر في احوال المعاني المقصودة
بالالفاظ المقدرة ورعاية ما يقتضيه قواعد علم البيان فمن ثمة
زلت فيه اقدام قوم فضلوا واضلوا ثم انه قدس سره بعد ما طول
الكلام في تحقيق الاستعارة في هذه الاية وفي قوله تعالى لعلكم تتقون
وفي قوله تعالى ختم الله على قلوبهم قال ثم ان الشارح بعد ما جرى في المباحثة
من ابطالنا الاستعارة التمثيلية التبعية في صورة جزئية اعني كلمة على كما
حققناه وتشبث بما لا يتشبث به كما مضى فكر في نفسه برهة وقلد وصور
ذلك الجزئي في صورة كلية وقرر فقال لا يقال الاستعارة التبعية الطرفية
لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق
معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع

اشارة الى ما يحكى ان التيمور جعل النعمان الخوارزمي صدر العلماء ورئيسهم وكان في هذا البحث ممرا برجح جانب السيد قدس سره سلمه الله

فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من عدة امور لوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الاعتبار التعددية الماخذ لا فيه نفى ولا ينافى كونها متعلق معنى الحرف ومن البين في ذلك تقرير المفتاح لاستعارة لعل في لعلكم تتقون هذه عبارته بعينها او مبنيها وانت بعد خبرتك بتحقيق ما سلف في وجوب افراد متعلقات معانى الحروف ووجوب تركب ما ينتزع من امور متعددة تعلم سقوط منعه معا سقوطا لامرية فيه ولا اخفا ثم بعد ما ناقش في خصوصيات عباراته قال واما قوله ومن البين الخ فقد بينا انه خيال فاسد لا يلتبس على من له صدق في القواعد البيانية ثم قال في آخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمني توهم اجتماع التبعية والتمثيلية من عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفي تلك التمثيلية يكونان منتزعين من امور عدة تخفى الفساد في كلامه والشارح قلده في ذلك وذكره ما اظهر فساده فتثبت انت في رعاية القوانين ولا تكن من المقلدين الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ومن الغرايب انه قص هذه القصة العلامة التفتازاني في اواخر شرح المفتاح شاكيا فيه عن الزمان وعن انقراض الاقران وقال وفي اضافة الذكاء الى كاف الخطاب اشارة الى ان المخاطب في هذا الفن والآخذ في الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة الطبيعة وشدة الذكاء وصفا القريحة والا لم يحظ منه بطائل بخلاف بعض العلوم الأخر فانه ربما يحصل لبعض الاحاد طرف منه بكثرة التكرار واما كلم في هذا الفن كانت هزءة للساخرين وضحكة للناظرين كما جرت في مجلس غاص بفحول الافاضل مناقشة فاسدة في جريان الاستعارة التمثيلية في الحرف على ما نطق به الكشاف والمفتاح وفي ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون واحدا ومتعلقا لمعنى الحرف وقد حضر بعض العلماء عند انفسهم الجهلاء في بني جنسهم ممن ليس من الذكاء في العير ولا في النفير وفي الفضل لا يعرف قبيلا من دبير فخلع التعظم على التكلم والترؤس على التنفر فقال بعد ما دلك عينيه وصر اذنيه وحك لحييه ودبل شفتيه هذا انما يكون على التفصيل فان كانت الامور مركبات فالصورة المنتزعة متعددة بلا التباس والا فمتحدة كالماخوذ من الكتاب والسنة والاجماع والقياس فشكر جماعة وشكى اخرون وضحك قوم

قوم وبكى الاكثرون وما زادنا على ان قلنا اتعظوا معاشر الاكياس وتعوذوا برب الناس من شر الوسواس واصبروا فرقة الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه الخطة النكراء والجنة العمياء والشركة في الصورة المنتزعة من ظواهر هؤلاء الذين لهم قلوب لا يفقهون واعين لا يبصرون باذان النعام يسمعون وباذهان الانعام يعقلون انتهى فهذان خصمان اختصموا فيه ونقل كل منهما قصته مع الغير في ذلك المجلس الغاص زاعما ان الحق معه فان قلت الحق مع من قلت سأل التيمور المميز المزبور عن ذلك فقال موريا في الجواب الحق مع الامير واقول الحق عندي مع النحرير التفتازاني فانه كما ان خصوصية كون المنتزع وجه شبه او مشبها به يلغو في اقتضاء التركيب على ما صرح به قدس سره كذلك يلغو في اقتضاء تركيب وجه الشبه كون المنتزع منه امورا معتبرة في الطرفين بل الواجب كونه منتزعا من متعدد دائما في الطرفين كما في الاستعارة التمثيلية او في اوصافهما كما اذا كان الطرفان مفردين ووجه الشبه مركبا لكونه منتزعا من متعدد في اوصافهما كما في تشبيه الثريا بالعنقود فتركب الطرفين مستلزم لتركيب وجه الشبه من غير عكس كلي وقد صرح به قدس سره بل يجوز ان يكون تركيب وجه الشبه بكونه منتزعا من عدة امور هي اجزاؤه لا اجزاء الطرفين ولا اوصاف لهما كيف وقد اضطر قدس سره الى القول به في طرفي الاستعارة التمثيلية حيث قال ان الانتزاع فيها مستعمل في اخذ المركب من اجزائه المادية نظرا الى ان الصورة العارضة لتلك المادة منتزعة منها فلا محل للانتزاع ههنا سوى ما ذكر بخلاف وجه الشبه فان له انتزاعا من الطرفين وتألفا من الاجزاء فنقول فليكن وجه الشبه ايضا متألفا من الاجزاء من غير ان يكون منتزعا من اجزاء الطرفين فلا يلزم تركيبهما ودعوى كون المتبادر منها الانتزاع من الطرفين ممنوعة ويحكى ان الحافظ التاشكندي اجتمع مع صاحب الارشاد فانقادا زمة الكلام في تقلب الامور الى تغلب تيمور فذكر بحث النحريرين وتقديمه الشريف على السعد فقال الحافظ المذكور اني اظن ان الحق في جانب التفتازاني تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية والى حققته في حواشي على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني واشار اليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلا فلما احس صاحب الارشاد منه انكار ما حققه في تفسيره وترجيح جانب النحرير قال هذا مبني على الغفول عن تحقيق المقام فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد

جمع نعامة

او متشبهاً

حكاه صاحب الكتاب وكان حاضرا في ذلك المجلس سلمه الله

أي العلامة ابو السعود سلمه الله

يحكى ان التيمور اجلس في المجلس المزبور السيد الجرجاني على السعد التفتازاني وقال سلمنا انهما متساويان في العلم لكن فيه شرف السيادة سلمه الله

ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ فما تقول في الحيوان
الذى هو جزء للانسان فانه منتزع من امور متعددة وهى جسم نامى حساس
متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الامور
المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد هذا بحث فلسفى لا يناسب المقام لان
اهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وارباب البلاغة يخوضون
في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما فلما آل الامر الى التشاجر بينهما اقيم لصلوة
العصر وكانت على شرف الفوات فانفصلا على ذلك هذا خلاصة ما حكى ومنذ
وقع هذا البحث بين النحرير التفتازانى والشريف الجرجانى افترق العلماء فى
كل عصر فرقتين فمن مرجح جانبه قدس سره ومن مرجح جانبه روح الله روحه
والاكثرون فى طرف السعد والحق ان المميز المذكور والامير التيمور ووزيره كانوا
فى جانبه قدس سره لامر جرى منه روح الله روحه ولهذا اجلسوه على النحرير التفتازانى
فانقبض منه خاطره الخطير وانشرح صدر الشريف فى ذلك المجلس المنيف فجرى
ماجرى فلله الامر فى الاخرة والاولى قوله وقد صرح وابه فى قولهم امتطى الجهل
والغوى واقتعد غارب الهوى عدل عما فى الكشاف من قوله جعل الغواية مركباً
وامتطى الجهل واقتعد غارب الهوى لان الظاهر منه انها ثلثة امثلة كل منها
نظير لما نحن فيه وان كلا منها يقع وحده فى قولهم فنبه المص على انه مثال واحد
مشتمل على نظاير ثلث وانه يقال فيمن اتصف بالجهل والغوى واتبع الهوى
وان الواقع فى قولهم هو الغوى لا الغواية للازدواج بقوله الهوى وقوله
جعل الغواية مركبا حاصل معنى امتطى الجهل والغوى بعطف الغوى على
الجهل لانه لا يقع وحده فى قولهم فان معنى امتطى الجهل والغوى اتخذ الجهل
والغواية مطية ومركباً والمراد اتصف بهما وكذا معنى اقتعد غارب الهوى ركب
الهوى فان الغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق والمراد اتبع الهوى
وضل عن الهدى ثم ان الغرض من قوله وقد صرح وابه الى آخره على ما افادة
قدس سره هو ازالة استبعاد هذا التشبيه بانه فيما ذكرناه ضمنى غير مقصود
من الكلام وقد صرح وابه فى مواضع اخرى وجعلوه مقصودا من الكلام
اما ما ذكره المص من قوله امتطى الجهل والغوى فان جعل بمنزلة قولك
ركب مطية الجهل والغوى كان استعارة بالكناية وان جعل فى قوة قولك
اتخذ الجهل

قد يقال وجه الاستبعاد
عدم الملاءمة بالعين والمعنى
سلمه الله

شيخ الاسلام

اتخذ الجهل والغوى مطية كان تشبيها ولا يرد عليه ما قيل ان هذا المعنى ملزوم
معنى امتطى الجهل لا معناه الموضوع له ولو صح بهذا التاويل جعل الكلام من
قبيل التشبيه لصح ان يكون رايت اسدا فى الحمام من باب التشبيه لان اصل
معناه رايت رجلا شجاعا مثل الاسد لانه لا ضرورة فى تاويل رايت اسدا فى
فى الحمام وارجاعه الى التشبيه لرجحان الاستعارة فيه بخلاف امتطى الجهل
فانه يحتملهما على السواء من غير رجحان لاحدهما على الاخر فلا بد فى توجيه
من الحمل على احدهما وايا ما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود وهو المراد
بكونه مصرحا به واما اقتعد غارب الهوى فقد شبه فيه الهوى بالمطية على
طريق الاستعارة المكنية وخيل باثبات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد
واما ما ذكره صاحب الكشاف من قوله جعل الغواية مركبا فقد جعله قدس سره
من باب التشبيه وقال انه فى قوة قولك الغواية مركب اى كالمركب وقال العلامة
التفتازانى فى امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطاء
المطية واستعير لفظ المشبه به للمشبه وسرت الاستعارة الى الفعل وذكر
المفعول قرينة لها واعترض عليه قدس سره بانه لا فرق بينه وبين قوله على
هدى فى ان تشبيه الهدى والجهل بالمركب ليس مقصودا فيهما فكيف يجعل
مصرحا به فى احدهما دون الاخر واقول يرد عليه انه قدس سره جوز ان يكون
امتطى الجهل من باب الاستعارة المكنية والاستعارة مطلقا مبنية على تناسى
التشبيه وان المقصود من الكلام امر آخر والتشبيه ضمنى على ما صرح به
فلا فرق اذا بين على هدى وبين امتطى الجهل فى ان التشبيه ليس مقصودا منهما
ح واما ما اجاب به بعضهم عن اعتراضه قدس سره بان التصريح لا يقتضى
اصالة القصد بل مجرد الظهور دون الاستبعاد ولا شك ان تشبيه الجهل
بالمركب فى هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواء
اعتبر فيه الاستعارة بالكناية او التبعية او التشبيه فيرد عليه انه يكون ح
قياس هذا التشبيه على التشبيه الذى صرح به قياسا مع الفارق فكيف يزول به
استبعاد المقيس وما قال هذا المجيب من قوله بل نقول اسم الاشارة فى قوله
وقد صرح بذلك اشارة الى تشبيه حال المهتدى بحال الراكب فان ذلك ايضا
خفى يحتاج الى التنظير والتوضيح فمع اتيانه ما قاله النحرير تفسير المثال الاول

والتشبيه المقصود متبادر
من الاستعارة التبعية فجعل
احدهما مصرحا دون الاخر تحكم
سعد

من قوله فانه بمنزلة قولك الغواية مركب اى كالمركب في تغير المثال الثالث
من قوله حيث جعل الهدى مطية فان المناسب لهما ان يجعل الجهل مطية وركبا
يرد عليه انه لا يخرج به عن كونه استعارة فيعود عدم الفرق المذكور فـ
تامل **قوله** وذلك انما يحصل الاشارة الى ما ذكره التمكن من الهدى و
والاستقرار عليه والمقصود ان ذلك التمكن والاستقرار يتوقف على استكمال
القوة النظرية وقوله والمواظبة على محاسبة النفس في العمل بيان تحصيل
كمال القوة العملية فحاصل المعنى ان ذلك التمكن الخ لا يتم الا بتفريغ القلب
عما سوى الحق واستعمال الروية وادامة النظر في الايات المنصوبة في الافاق
والانفس الدالة عليه والملازمة على محاسبة النفس في العمل فعند ذلك
يحصل استكمال القوتين فيتمكن من الهدى ويستقر عليه استقرار الراكب
على المركوب **قوله** ونكر هدى للتعظيم يعنى كان الظاهر ان يعرف الهدى ويقال
اولئك على الهدى اشارة الى الهدى المذكور سابقا كما فى قوله تعالى فعصى
فرعون الرسول اشارة الى الرسول المذكور سابقا فى قوله تعالى كما ارسلنا الى
فرعون رسولا لكنه نكر لقصد التعظيم **قوله** فكانه اريد به ضرب من الهدى بيان
لكيفية دلالته على التعظيم **قوله** لا يبلغ كنهه على بناء المفعول وكذلك يقادر
والكنه الحقيقة والغاية اى لا يبلغ احد حقيقة ذلك الهدى وغايته
قوله قدره بسكون الدال وجوز فتحها اى لا شئ يساويه ويبلغ مبلغه
وفى الحواشى الشريفة وقدر الشئ مبلغه وهذا لا يقادر قدره وفلان
يقادرنى اى يطلب مساواتى **قوله** ونظيره اى نظير هدى فى ان تنكيره لقصد
التعظيم قول الهذلى فى الحواشى الشريفة هو ابو خراش يرثى خالد بن زهير
ولا زائدة فى اول القسم كما فى لا اقسم ولقد وقعت جواب له والخطاب للطير
على طريقة الالتفات وتنكير لحم للتعظيم استعظم لحم خالد حتى استعظم الطير
الواقعة واباها حيث اقسم به ولا حاجة الى حمل ابى على الجمع الشاذ نظرا الى
كثرة الطير وقيل الاب متحم واريد به خالد نفسه واضيف اليها لوقوعها عليه وملابسته
اياها كما يقال ابو تراب والمرتبة الواقعة اللازمة من ارب بالمكان اقام به
وعن المصنف انه كان يقول ما افصح كذا بيت انتهى هذا على رواية الجر فى الطير
باضافة الاب اليه ونقل العلامة التفتازانى فى الشرح فى ديوان الهذليين برفع
الطير

يرفع الطير على انه فاعل فعل يفسره لقد وقعت ولم يلتفت اليه قدس سره
لبعده وقد جوز فى رواية الرفع ان يكون المراد بالاب الشاعر ويكون كلمة
لا ردا لما يقوله الاعداء بعد قتله ووقوع الطير عليه ويكون جواب القسم ما دل
عليه الرد اى اقسم بابى ليس الامر كما يزعم الاعداء من المثلبة والمنقصة فيه
فان الطير الواقعة على لحم خالد لقد وقعت على لحم عظيم لا يقادر قدره فكيف
يتصور ان يكون فيه مثلبة ومنقصة فيكون جملة الطير المرتبة وقعت على لحم
عظيم فى محل التعليل للرد السابق **قوله** واكد العطف على نكره وبيان لفائدة
قوله من ربهم فكلمة من ابتدائية ومن ربهم صفة لهدى ووجه كونه تاكيدا له
هو انه يدل على ان ذلك الهدى بمحض العناية الربانية والموهبة الالهية
من غير ان يكون للكسب مدخل فيه فهو لازم لوجودهم غير منفك عنهم ففيه
زيادة تعظيم لتلك الهداية من هذه الجهة فيكون تاكيدا على تاكيد وفى
كلام المص اشارة الى الرد على الكشاف فانه بعد ما بين معنى هدى
من ربهم فسر الهدى باللطف والتوفيق رعاية لمذهبه ولهذا قال معناه
منحوه من عنده واوتوه من قبله ولم يقل الله مانحه كما قال المص فاشار المص الى انه
يدل على انه تعالى خالق الهدى فيهم ومعطيه اياهم بمحض عنايته وتوفيقه كما
هو المذهب عندنا من انه خلق الاهتداء فيهم **قوله** وقد ادغمت النون من ربهم
فى الراء بغنة وبغير غنة والغنة الصوت المحصور الخارج من الخيشوم وهو
اقصى داخل الانف المتصل بالبطن الاول من الدماغ واعلم انهم صرحوا ان
النون الساكنة يدغم فى حروف يرملون لكن فى اللام والراء بغير غنة وفى
غيرها مع غنة وفى الحواشى الشريفة المشهور عند القراء ان لا غنة مع اللام
والراء وقد وردت عنهم فى بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع فى جوازها
بحسب العربية انتهى فما ذكره المص التمم تبعا لصاحب الكشاف مبنى
على بعض الروايات وفيه نوع تفصيل ذكره الكشاف **قوله** تنبيها على ان
اتصافهم الخ ووجه التنبيه ما عرفت من ان اعادة اسم الاشارة ههنا
بمنزلة اعادة الصفة فترتب الحكم عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة مشعر
بتعدد المعلول حتى لو لم يتكرر لربما فهم انه يقتضى الاستبداد بمجموع الصفتين
لا بكل واحد منهما لان مجرد العطف بدون التكرير انما يدل على اجتماعهما فى

واما انهما معلولا علة واحدة فلا يدل عليه سوى التكرير فلا يرد ان التكرير انما يشعر بان العلة واحدة فيكون علة الفلاح هو علة الهداية ولا يشعر بان مقتضاها شيئان بطريق الاستقلال لان التعدد في المقتضى حصل من العطوف فقط حتى لو لم يكرر لفهم ذلك التعدد ايضا فالاولى ان يقال تكرير الاشارة للتنبيه على ان مقتضى الفلاح بعينه هو مقتضى الهداية لا غير وان كل واحد منهما مميز لهم عن غيرهم لان الاتصاف بتلك الصفات يقتضي كل واحد منهما **قوله** من الاثرتين الاثرة بفتح الهمزة والثاء المثلثة التقدم والاستبداد يقال استأثر بالشيء اى استبد به وتقدم على من علاه والمراد بالاثرتين ههنا الهدى والفلاح ووجه التنبيه قد سبق بيانه **قوله** وان كلا منهما عطف على قوله ان اتصافهم اى وتنبيها على ان كلا من الاثرتين كاف في تميزهم بها اى بتلك الصفات لا بكل واحد من الاثرتين حتى يرد ان افادة مجرد تعريف المسند اليه القصر هو مذهب صاحب الكشاف فانه قائل بالحصر في مثل الله يبسط الرزق دون غيره فانه انما يرد اذا كان الضمير في بها راجعا الى كل واحد من الاثرتين باعتبار كونه عبارة عن الاثرة واما اذا كان راجعا الى الصفات فلا كما لا يخفى على ان الاثرة لكونها عبارة عن الاستبداد والاستقلال معناها الاختصاص فلا يلزم منه ان يكون كل من القولين مفيدا له حتى يرد ما قيل لم لا يجوز ان يكون المفيد له في القول الاول هو اللام في هدى للمتقين وفي الثاني هو المركب **قوله** ووسط العاطف الخ اختصار لما اورده في الكشاف بقوله فان قلت لم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون قلت قد اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متفقان فان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت الثانية مقررة للاولى فهي من العطف بمعزل انتهى فالمص اكتفى بالجواب الذي حاصله ان الفرق بينهما واضح عن السؤال على ما دأبه واوضح هذا الجواب في تفسيره حيث قال يعني ان على هدى والمفلحون مع كونهما متناسبين معنيان مختلفان مفهوما ووجودا فان الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى واثبات كل منهما امر مقصود في نفسه فالجملتان المشتملتان عليهما المتحدتان في المخبر عنه

هو

متوسطا

متوسطتان الخ والانقطاع الخ

في المخبر عنه واقعتان بين كمالي الاتصال والانفصال فلذلك ادخل العاطف بينهما واما كالانعام والغافلون فهما وان اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في الغفلة فالجملة الثانية منهما المشاركة للاولى في المحكوم عليه مؤكدة لها فلا مجال للعاطف بينهما انتهى وقوله فان الهدى الخ دليل للاختلاف في الوجود واشارة الى ان المراد بالاختلاف في الوجود والاختلاف في طرفي الاتصاف بهما فلا يرد انهما محمولان على المشار اليه باولئك وهو يقتضي اتحادهما بالوجود واما الاختلاف في المفهوم فلكونه ظاهرا لم يستدل عليه فالمراد بالشيء الواحد ما كان واحدا في المآل لا الاتحاد في المفهوم ثم انه يرد على هذا الفرق الذي اتفقوا عليه اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم الغافلون اذ لا معنى لطبع الله سبحانه على قلوبهم وسمعهم وابصارهم الا المبالغة في الغفلة فهما وان اختلفا مفهوما قد اتحدا مقصودا فبينهما كمال الاتصال فكان الواجب الفصل وقد وصل ودفعه بان الجملتين هناك وقعتا في محل التعليل لما سبق من قوله تعالى وان الله لا يهدي القوم الكافرين فنبه بالعطف على ان كلا منهما باعتبار التغاير في المفهوم علة مستقلة لعدم هداية الله للكافرين **قوله** وهم فصل اى لفظ هم في اولئك هم المفلحون ضمير فصل فائدته في هذه الآية انه يفصل الخبر الذي هو المفلحون عن الصفة اى يدل على انه خبر لا صفة ولهذا سمى البصريون الضمير المتوسط بين المبتدإ والخبر مطلقا سواء كان قبل دخول العوامل او بعدها فصلا والكوفيون عمادا لكونه فارقا بين كونه خبرا وبين كونه نعتا وللاعتماد عليه في ذلك الفرق وهذا فيما يصلح لهما ثم اتسع فيه فادخل فيما لا لبس فيه وذلك عند اختلاف الاعراب وكون المبتدإ ضميرا او غير ذلك **قوله** ويؤكد النسبة عطف على قوله يفصل الخبر ووجه كونه تأكيد النسبة انه وضع للدلالة على النسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع لكن ربما حذف اتكالا على شعور الذهن بمعناه فسميت القضية ثنائية فاذا ذكر فقد تأكد ذلك الربط الذي به قوام النسبة وتحصلها فيكون مؤكدا لها **قوله** ويفيد اختصاص المسند اى حصر الخبر الذي هو المفلحون بالمسند اليه اى بالمبتدإ وهو اولئك اما على تقدير كون اللام

في الوجود والاختلاف

تأكيدا الخ

للعهد الخارجي فلما كان ان يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج
فيهم غير المتقين من البله والصبيان والمجانين ومن نشاء في شاهق الجبل
ولم يصل اليه صيت الاسلام فضمير الفصل يفيد ان ذلك الفلاح منحصر فيهم
لايتجاوز بهم الى غيرهم من المذكورين واليه اشار في الحواشي الشريفية
بعد ما افاد انه لاحاجة على تقدير كون اللام في المفلحون للعهد الخارجي
الى اعتبار القصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون اشارة الى المعهودين
بالانطلاق بقوله وكذا ان تعتبر كلمة هم فصلا وتقصد قصر المسند على المسند اليه
افرادا نفيا لما عسى يتوهم من ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج
فيهم غير المتقين ايضا انتهى واما على تقدير كونه للجنس العام فلانه يشمل
الاتحاد ولا مجال فيه لكون تعريف المسند للحصر كما صرح به في الحواشي الشريفية
حيث قال المعرف بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره في المبتداء اما حقيقة
او ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه او كان كاملا فيها كانه
قيل زيد كل الامير وجميع افراده فيظهر الوجه في افادة الجنس الحصر وقد يقصد به
اخرى ان المبتداء هو عين ذلك الجنس ومتحد به لا ان ذلك الجنس مفهوم
مغاير للمبتداء منحصر فيه على احد الوجهين فهذا معنى اخر للخبر المعرف بلام
الجنس غير الحصر انتهى فضمير الفصل يفيد ان هذا المعنى منحصر في المتقين لا يندرج
فيهم غيرهم من المذكورين نفيا لما ذكر من التوهم **قوله** او مبتداء بالرفع عطف
على قوله فصل فهو قسيم له وفيه اشعار بانه في الوجه الاول لامحل له من
الاعراب لدلالتها على النسبة الرابطية على ما سبق تحقيقه فهو حرف
في قالب الاسم ورابطة غير زمانية على ما حققوا وهو الحق ولهذا قدمه
ولكن لما جعله بعض العرب مبتداء وما بعده خبره كما صرح به ابن الحاجب
واورده الزمخشري في المفصل جعله المص من محتملات اللفظ فقال او مبتداء
الخ فلا يكون حينئذ لتاكيد الحكم كما في الاحتمال الاول بل يكون لتاكيد المحكوم عليه
لانه راجع اليه فلا يكون تكريرا له **قوله** والجملة خبرا ولذلك يريد ان الاية
على هذا الاحتمال جملتان كبرى وهي الكل وصغرى وهي الجزء بخلاف
الاحتمال الاول فانها جملة واحدة **قوله** والمفلح بالفاء والجيم الفائز بالمطلوب
يريد انهما مترادفان لغة لانه يقرء بهما لان القراءة ليست الا بالجاء
فالغرض

فالغرض من ذكره التمهيد لقوله وهذا التركيب الخ **قوله** كانه الذي انفتحت له
وجوه الظفر اشارة الى ان الفلح في الاصل بمعنى الفتح والشق يقال فلحت الشيء
فلحا اي شققته نصفين ومنه الحديد بالحديد يفلح اي يشق ويقطع فالهمزة
في افلح للصيرورة اي صار ذا فلح اي فتح **قوله** وهذا التركيب وما يشاركه
الخ يعني ان ما ذكر من كون الاصل فيه الشق والفتح لا اختصاص له بهذا التركيب
بل له ضابطة كلية وهي ان ما شاركه في الفاء والعين وان خالف في اللام
فهو يدل على الفتح والشق اي يرجع اليهما فان فلق بمعنى شق يقال فلق
الصبح اي شقه قال المص في تفسير قوله تعالى فالق الاصباح شاق عمود الصبح
عن ظلمة الليل وفلذ كضرب بمعنى قطع ولاشك ان القطع يتضمن الشق
وفلى بمعنى فرق يقال فلى الشعر اي فرقه وفتحه لطلب القمل ويقال فلوته من
امه اي فطمته وقلوته بالسيف وفليته اذا ضربته به وقطعت به راسه
قوله وتعريف المفلحين للدلالة الخ يريد به دفع ما يتجه على قوله ويفيد
اختصاص المسند وفي الحواشي الشريفية ان ضمير الفصل يدل على حصر المسند
في المسند اليه فعلا كان او اسما معرفا او منكرا فقولك زيد هو افضل من
عمرو معناه زيد اوسع كما افضلت اذ عمرو انتهى ووجه الدفع ان تعريف
المسند ههنا ليس للحصر حتى لا يحتاج اليه لكونه مستفادا من ضمير الفصل
بل للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الاخرة
هذا اذا كان اللام لتعريف العهد الخارجي فانه يدل على انهم معينون تحقيقا
او ادعاء ولا حاجة فيه الى اعتبار الحصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون
اشارة الى المعهودين ولكن لما كان هناك مجال ان يتوهم ان المعهودين
بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا اعتبر لفظ هم فصلا
وقصد قصر المسند اليه افرادا نفيا لهذا التوهم وقد سبق تفصيله وانما
قدم الاشارة الى تعريف العهد الخارجي لان التعيين فيه لكونه شخصيا
اقوى من ساير اقسام مطلق التعريف الذي هو عبارة عن الاشارة
الى ما يعرفه المخاطب قال في الكشاف ههنا كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب
من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب اي هو الذي اخبرت
بتوبته انتهى والمص طواه عن البين لانه يحتاج في دفع ما اورد عليه

بالمسند اليه من ان افادة ضمير الفصل للاختصاص من الحصر يكفي الناشرة
ايضا فلم يبق حاجة الى تعريف المسند ع

الى تمحلات مع عدم توقف تحقيق ما قصده من كون التعريف للعهد الخارجي
عليه قوله او الاشارة مجرور على انه معطوف على ~~انه معطوف~~ على الدلالة
في قوله للدلالة هذا اذا كان اللام لتعريف الجنس وهذا وان احتمل ان يراد به
قصر الجنس على المبتداء وان يراد دعوى اتحاد المسند اليه مع الجنس كانه
مجسم فهو ابلغ من كونه للحصر الا ان المصير الى الاخير بقرينة انه يأتي
الحصر في ضمير الفصل ففائدته حصر هذا المعنى في المتقين نفيا لتوهم اندراج
غيرهم فيهم بمثل ما سبق في العهد الخارجي وقد بيناه ايضا فيما سبق فتذكر
ولما كان دعوى الاتحاد وقصد ان المسند اليه عين ذلك الجنس ومتحد به
وليس مغايرا له معنى آخر لتعريف الجنس مغايرا لمعنى العهد الذهني ومعنى
قصر الجنس مشتملا على دقة بحيث يكون المتأمل عنده كما يقال يعرف وينكر
غير المصير الاسلوب في الاشارة اليه حيث عدل فيه عن الدلالة التي اشار بها
الى تعريف العهد الخارجي الى الاشارة تأمل فانه به حقيق وتفصيله يطلب
من حواشي الكشاف والمطول للسيد قدس سره قوله وخصوصياتهم
بالجر معطوف على حقيقة المفلحين والمراد به اشخاصهم او متشخصاتهم
فهو اشارة الى الاستغراق والعهد الذهني اما الاول فظ لانه عبارة
عن الحقيقة من حيث وجودها في ضمن خصوصيات الاشخاص واما الثاني
فلان العهد الذهني وان كانت عبارة عن الحقيقة باعتبار الوجود في ضمن
فرد ما الا انه حصل له التشخصات والوجودات باعتبار كون لفظ المفلحين
جمعا فصح الاشارة اليه بهذا الاعتبار بلفظ الخصوصيات ولله در المص
حيث اشار الى جميع اقسام التعريف فانه ينقسم اولا الى العهد الخارجي والجنس
والثاني الى الحقيقة من حيث هي والعهد الذهني والاستغراق فاشار
الى الاول بقوله للدلالة الخ والى الثاني بقوله او الاشارة الخ والى الثالث
والرابع بقوله وخصوصياتهم وانما عطفه بالواو دون او اشارة الى ان
القسيم للعهد الخارجي هو المجموع وان العهد الذهني والاستغراق من فروع
التعريف الجنسي وليسا قسيما له على ما حقق في موضعه قوله تنبيه
اي هذا تنبيه وانما وسمه به لكون الاتي بعده معلوما مما سبق بادنى
توجه قوله تأمل كيف نبه سبحانه الخ كلمة كيف منسلخة عن معنى الاستفهام
متضمنة

~~لا يتجاوز~~

متضمنة لمعنى الظرف اي تأمل في كيفية تنبيهه سبحانه قوله على اختصاص
المتقين بنيل ما لا الخ اي امتيازهم وتفردهم عن غيرهم بكون نيل ما لا يناله
احد غيرهم مقصورا عليهم لا يتجاوزهم فالباء في نيل ما لا يناله احد
غيرهم متعلقة بالاختصاص داخلة على المقصور كما في اختصوا
على ما هو المشهور والمراد بما لا يناله احد غيرهم كمال رسوخهم على
الهدى في الدنيا وكمال الفوز والفلاح في العقبى قوله من وجوه الخ متعلق
بقوله نبه وشتى جمع شتيت كمرضى ومريض اي وجوه متفرقة وهي ههنا
اربعة واحد منها مشترك بين الجملتين والثلثة الباقية مختصة بالجملة
الثانية قوله بناء الكلام الخ شروع في تعداد الوجوه ويجوز فيه اوجه الاعراب
اما الجر فعلى انه بدل من وجوه مع ما عطف عليه واما الرفع والنصب
فبتقدير المبتداء او اعني قوله للتعليل مع الايجاز متعلق بقوله بناء الكلام
وعلة له يعني ان علة بناء الكلام على اسم الاشارة هو التعليل الموجز لما مر
من ان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته فيفيد ترتب الحكم
على الوصف المفيد للعلية فيكون تعليلا موجزا لكونه تأدية بكلمة واحدة
لمعنى كثير هو معنى الموصوف والصفة واما وجه التنبيه على الاختصاص المذكور
فلان ذكر العلة للحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وهذا الوجه
مشترك بين الجملتين قوله وتكريره معطوف على قوله بناء الخ وجه ثان
للتنبيه على الاختصاص المذكور والمراد بتكرير اسم الاشارة كما يدل عليه
قوله كرر فيه اسم الاشارة فيكون هذا الوجه مختصا بالجملة الثانية لوقوع
التكرار وهو ذكر الشيء ثانيا فيها وقد جوز ان يكون المراد تكرير الذين
او تكرير يؤمنون فيكون مشتركا بينهما ايضا لكنه بعيد جدا ووجه التنبيه فيه
على الاختصاص المذكور هو ان البناء على اسم الاشارة لما افاد الاختصاص
المذكور لافادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الاولى يفيد تكريره اختصاص
الفلاح بهم لاختصاص علته بهم قوله وتعريف الخبر عطف على قوله بناء الكلام
الخ او على قوله وتكريره على الاختلاف المعروف وكذلك قوله وتوسط
الفصل ووجه التنبيه على الاختصاص بهذين الوجهين هو افادتهما الاختصاص
وحصر الكمال نظرا الى جعل التعريف في المفلحون للجنس قوله لا اظهار قدرهم

واما بالنظر الى جعله للعهد الخارجي
فقد سبق تفصيله انه لنفي توهم
عدم الاختصاص مدظله

متعلق بقوله نبه وعلة له بعدما تعلق به قوله من وجوه شتى ويجوز في القدر سكون
الدال وفتحها ومعناه المرتبة والمبلغ يعني نبه على ما ذكر لاظهار قدرهم
ورتبتهم وهذا بالنظر الى كمال لهم في انفسهم قوله والترغيب لاقتفاء اثرهم
بالجر معطوف على اظهار لا على المضاف هو اليه وهذا بالنظر الى تكميل الغير
ففي هذا التنبيه اشارة الى كمال القوتين النظرية والعملية قوله وقد تشبث
اى بقوله تع اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون والتشبث
بالمثلثة بعد الموحدة التعلق والمراد ههنا التمسك قوله [illegible] والمراد بهم

الوعيدية

المعتزلة والخوارج سموا بها لقولهم بوقوع الوعيد بالخلود لفساق
اهل القبلة كما ذكر الكشاف معرضا باهل السنة حيث قال فانظر كيف
كرر الله عز من قائل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله
احد على طرق شتى وهي ذكر اسم الاشارة وتكريره وتعريف المفلحين
وتوسيط الفصل بينه وبين اولئك ليبصرك مراتبهم ويرغبك في طلب
ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا ويثبطك عن الطمع الفارغ
والرجاء الكاذب والتمني على الله ما لا يقتضيه حكمته ولم تسبق به كلمته
انتهى فان فيه تعريضا بهم بان طمعهم في نجاتهم من الاطماع التي لا فائدة
فيها ومن التمنيات الباطلة المنافية للحكمة الالهية ووجه التمسك
بالاية انها افادت ان الفلاح منحصر في المتقين لاتصافهم بتلك
الصفات الموجبة لذلك المنحصرة فيهم فيلزم ان من اخل بشيء من
تلك الصفات لا يكون متقيا فلا يكون مفلحا اى فائزا بمطلوبه
الذي هو السعادة الابدية ومعلوم ان الحرمان عنها العياذ بالله
والخلود في العذاب السرمدي امر واحد قوله ورد ح اشارة الى جواب
التمسك المذكور اى رد هذا التمسك بان المنحصر فيهم كمال الفلاح وهو
لا ينافي حصول اصل الفلاح لغيرهم لان انتفاء العام وهكذا المراد في جميع
مواضع الحصر هو الكامل لا المطلق نحو قوله تع انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وله نظاير كثيرة في القرآن واعترض عليه
بانه لا دلالة في الاية [illegible] الفاسق من اهل القبلة في العذاب لان الفلاح
المطلوب في الاخرة من خرج عن النار وادخل الجنة فالمعذب بالنار
وان لم

على خلود م

وان لم يخلد فيها غير مفلح نعم لو قيل ان فيها دلالة على ان الفاسق
وتارك الصلوة لا بد له من العذاب لاحتيج في جوابه الى ان يقال
ان المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح انتهى وجوابه ان الدخول
يستلزم الخلود عندهم على ما تقرر في محله وهذه الاية تدل على دخول
الفساق في النار فتدل على الخلود فلا يحصل الزامهم في تمسكهم
بهذه الاية الا بحمل المفلحين على الكاملين وقد اعترف به المعترض
ايضا وتفصيل الكلام في هذا المقام مذكور في التفسير الكبير للامام
فليطلب ثمة قوله لما ذكر خاصة الخ بيان لوجه ارتباط هذه الاية
بما قبلها ومناسبتها اياها وحاصلها ان ذكر حكم احد الضدين يقتضي
ذكر حكم الاخر لان الضد اقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده ولذلك ترى
ذكر الوعد مشفوعا في الاكثر بذكر الوعيد فالمناسبة المصححة للارتباط
انما يقتضي تعقيب احدهما بالاخر واما كون احدهما مفصولا عن الاخر
كما فيما نحن فيه او موصولا به كما في قوله تع ان الابرار الاية فيحتاج الى
بيان تحقق كمال الانقطاع او الاتصال بينهما وعدمهما ولذلك
تصدى بعد بيان وجه الارتباط لبيان وجه الفصل وترك العطف
على ما يجيء وقوله خاصة عباده وخالصة اوليائه من اضافة الصفة
الى موصوفها اى عباده الخاصة واوليائه الخالصة والمراد بهم
المتقون الموصوفون بالصفات السابقة التي اوجبت كونهم اهلا
للهدى والفلاح فقوله بصفاتهم التي اهلتهم متعلق بقوله ذكر
وقوله اهلتهم من التاهيل اى جعلتهم اهلا للهدى ومستوجبا
للفلاح والمراد بتلك الصفات التي اوجبت الاهلية هو التقوى
والايمان بالغيب واقامة الصلوة والانفاق من الحلال الى اخر ما
ذكر قوله للهدى والفلاح اى للهدى في الدنيا والفلاح في العقبى
والمراد بالهدى ههنا حصول الاهتداء او الاهتداء بخلاف ما في قوله
لا ينفع فيهم الهدى فانه بمعنى اراءة الطريق والارشاد الى سبيل
الرشاد قوله عقبهم باضدادهم جواب لما من التعقيب اى اورد اضدادهم
عقيبهم لمناسبة التضاد قوله العتاة المردة صفة لاضدادهم والعتاة

كالقضاة جمع العاتي من العتو وهو التجاوز عن الحد والمردة كالطلبة جمع مارد وهو المتمرد والمتعنت قوله ولا تغني عنهم الايات والنذر اراد بالايات الايات التكوينية وهي المنصوبة في الافاق والانفس الدالة على وجود الصانع وصفاته وافعاله وبالنذر الايات التنزيلية المنذرة على السنة الرسل المرسلة المنزلة هي اليهم قوله ولم يعطف تحريبيان لوجه فصل الاية الثانية عن الاولى وترك عطفها عليها مع ان ماذكره من وجه الارتباط يصح ان يعتبر وجها لترك العطف ايضا كما عرفت وفي قوله قصتهم على قصة المؤمنين اشارة الى انه لو عطف القصة على القصة وهي عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على جمل اخرى مسوقة لغرض آخر فالمقصود بالعطف هو المجموع و شرطه المناسبة بين المجموعين وكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن وههنا لما لم يكن المناسبة اقوى كما يشير اليه كان ترك العطف احسن قوله كما عطف في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم الاية قيد للمنفي اي لم يعطف عطفا مثل العطف في هذه الاية فان العطف فيها لتحقق المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقق كمال الانقطاع بينهما وهي كون المسند اليه احدهما ضدا لما في الاخرى اذ عدوا التضاد جامعا وههنا مصحح للعطف كما تقرر في محله يعني هذه المناسبة متحققة فيما نحن فيه ايضا فما وجه ترك العطف فيه قوله لتباينهما في الغرض متعلق بقوله ولم يعطف وبيان لوجه ترك العطف فيما نحن فيه مع اشتماله على ما يصحح العطف و قد عدل عما في الكشاف حيث اقتصر على التباين في الغرض و لم يذكر التباين في الاسلوب كما ذكر في الكشاف ووجه العدول الاشارة الى ان العمدة في الفصل هو التباين في الغرض اذ قد يغير الكلام من اسلوب كما ذكر الى اسلوب مع الاتحاد في الغرض ومعنى التباين في الاسلوب هو التباين في طريق الاداء وقد بينه شراح الكشاف في الاية ثم ان التباين في الغرض مما يوجب الفصل وترك العطف وبعد وقوع الفصل وصلاحية النظم لان تجعل الجملتان للغرضين المتباينين يجب الحمل عليه كما فيما نحن فيه قوله فان

شبير ٤

والمناسبة التي ذكرت انما صححت التعقيب لا حسن العطف
سلمه الله

قوله فان الاولى سيقت تحرير دليل لتباين الايتين في الغرض واشارة الى ان المراد بتباين الغرضين عدم تناسبهما تناسبا معتدا به فان الغرض من الاية الاولى تعظيم الكتاب وبيان شانه من انه كامل في الهداية بالغ نهايته حتى صار عين الهدى والغرض من الاية الثانية بيان تمرد الكفار وانهماكهم في الضلالة فلا تناسب بين المجموعين يعتد بها حتى يحسن بسببها عطف احدهما على الاخر عطف قصة على قصة بخلاف قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فان بين الغرضين وهو بيان حسن حال الابرار وسوء حال الفجار تضادا وهو من المناسبات المعتبرة عندهم لانهم عدوه جامعا ومهما واما قوله تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسارا عطفا على قوله وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنين فليس من قبيل ما نحن فيه بان يكون الغرض من المعطوف عليه شرح حال القرآن بانه شفاء للمومنين ومن المعطوف بيان تمرد الظالمين وان القرآن لا يزيدهم الا خسارا حتى يكون مما يحسن فيه ترك العطف لان من بيانية قدم على المبين فكون القرآن شفاء للمومنين وزيادة لخسران الظالمين كلاهما من وصف القرآن وحاله وما يقال ان الايتان فيما نحن فيه ايضا مسوقتان لبيان حال الكتاب وهو انه هدى لطائفة وليس بهدى لاضدادهم فيما على حق يحسن العطف بينهما فمدفوع بان الغرض المسوق له الاية الاولى تفخيم شان الكتاب واعلاء مكانه ولا تفخيم لشانه في عدم الانتفاع به فان قيل هذا اذا كان الموصولان موصولين صفة او مدحا واما اذا كان احد الموصولين مفصولا عنه فالقصة الاولى ح انما سيقت لبيان حال المومنين لا لبيان شان الكتاب والقصة الاخرى مسوقة لبيان حال الكفار في الاصرار على الكفر والانكار فيصح العطف كما صح في قوله ان الابرار لفي نعيم الاية قلنا قد مر ان احد الموصولين اذا كان مفصولا عن المتقين كان واردا على سبيل الاستيناف من قوله هدى للمتقين ولا شك ان الاستيناف اتم الوصلين لانه مبني على السوال المبني على منشائه فيكون في حكم المتقين وتابعا له فلا يبقى ح فرق بين ان يكون قوله الذين يومنون كلاما مبتدأ على طريق الاستيناف وبين ان يكون موصولا بالمتقين

حيث قالوا ان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة المبتداء موصول بخبرها ذكر المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصدا بجملة تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ في كلام آخر
سلمه الله

صفة له او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون الغرض من القصة الاولى بيان
حال الكتاب وتفخيم شانه فيتحقق تباين الآيتين في الغرض فلا يصح العطف
فان قيل اذا كان الموصول الثاني اعني قوله والذين يؤمنون الاية مبتداء
وقوله اولئك على هدى خبره كانت الاية الاولى مسوقة لبيان حال
من آمن بالمنزلين والثانية لبيان حال من اصر على الكفر فلم يتحقق تباين
الآيتين في الغرض بل اتحد تافيه فيصح العطف قلنا قد سبق ان الموصول
الثاني اما معطوف على الموصول الاول او على المتقين واياما كان فالغرض
المسوق له منه هو بيان حال الكتاب من تفخيم شانه واعلاء مكانه في
الانتفاع به لان صحيح حكم المتقين فالغرضان متباينان فلا يصح العطف
فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله ان الذين كفروا واردا على سبيل الاستيناف
البياني فيكون الفصل وترك العطف لذلك ويكون التاكيد بان لكون
السؤال عن السبب الخاص قلنا اما ان يقدر السؤال عند قوله هدى للمتقين
واما ان يقدر بعد قوله المفلحون فعلى الاول وهو الظاهر المتبادر يقدر
السؤال هكذا ما بال المتقين خصوا بكون الكتاب هدى لهم دون من
عداهم فاجيب بان الموصوفين بتلك الصفات احقاء لذلك وان الكفار
المصرين قد استوى عليهم وجوده وعدمه فلا ينتفعون به فيرد عليه انه كان
الواجب ان يؤكد قوله الذين يؤمنون بالغيب كما اكد قوله ان الذين كفروا
وعلى الثاني وجب ان يقدر السؤال هكذا ما بال غير المتقين لم يكن الكتاب
هدى لهم و[illegible] فاجيب بانهم لزوال استعدادهم لم يؤثر فيهم
دعوة الكتاب الى الايمان فيرد عليه انه بعد سبق ذكر الاوصاف المقتضية
للهدى والفلاح لا معنى لهذا السؤال تبصر وما ذكرنا كله مذكور
في شروح الكشاف والقاضي لكن فصلنا ما اجملوه وبينا ما اهملوه
فكن على بصيرة قوله وان من الحروف التي شابهت الفعل اي الفعل
الماضي الصحيح المتصرف فيه بدليل ان ما اعتبر في وجه الشبه انما يتصور
فيما ذكر لان البناء على الفتح انما هو في الفعل الماضي وعدد الحروف انما يظهر
في الصحيح لانه المحفوظ عن الحذف والاعلال واما قيد المتصرف فيه فلانه
المتبادر عند اطلاق الفعل قوله في عدد الحروف الى قوله واعطاء معانيه

و فلاحا م

تفصيل

معانيه تفصيل لوجه الشبه بينها وبين الفعل مطلقا لازما كان او متعديا
واشار الى انها تشبهه لفظا واستعمالا ومعنى والاول اما ان يكون مادة
او صورة فقوله في عدد الحروف اشارة الى المشابهة لفظا باعتبار المادة
يعني انها تكون على اكثر من حرفين كالافعال وقوله والبناء على الفتح اشارة
الى المشابهة باعتبار الصورة وهي حركة الاخر يعني انها تكون مبنية على
الفتح كالفعل الماضي وقوله ولزوم الاسماء مجرور معطوف على عدد الحروف
اشارة الى المشابهة استعمالا يعني انها تستلزم الاسماء في الاستعمال كاستلزام
الفعل لها فيه وقوله واعطاء معانيه مجرور ايضا معطوف على ما قبله اشارة
الى المشابهة معنى يعني انها تعطي معانيها من التاكيد والتحقيق والتشبيه
والاستدراك والتمني والترجي للاسماء التي بعدها كما ان الفعل
يعطي معانيه من الضرب والنصر وغير ذلك للاسماء التي بعده فضمير
معانيه يرجع الى الفعل قوله والمتعدي منصوب عطفا على قوله الفعل
من عطف الخاص على العام يعني انها تشابه مطلق الفعل الماضي فيما ذكر
من الامور الاربعة وتشابه الفعل المتعدي خاصة في دخولها على الاسمين
يعني كما ان الفعل المتعدي يقتضي اسمين احدهما يكون فاعلا مرفوعا
والاخر مفعولا منصوبا كذلك هذه الحروف تقتضي اسمين احدهما يكون
منصوبا ويسمى الاسم والاخر مرفوعا ويسمى الخبر ولهذا يسمى هذه الحروف
نواسخ المبتداء والخبر قوله ولذلك اشارة الى مجموع ما ذكر من الامور فمن
حيث انعقاد المشابهة بينها وبين مطلق الفعل عملت اي جعلت عاملة
كالفعل ومن حيث انعقاد المشابهة بينها وبين الفعل المتعدي خاصة اعملت
عمله الفرعي اي العمل الفرعي للمتعدي قوله ايذانا علة لقوله اعملت والضمير في بانه
اما راجع الى الحروف باعتبار التاويل بالعامل او الى مطلق العامل الذي
يدل عليه قوله اعملت وبالجملة المقصود ان مشابهتها بالفعل وان اقتضى
ان يعمل عمله مطلقا اصليا او فرعيا الا انه خصت بالعمل الفرعي للاعلام
بان غير الفعل فرع له في العمل فجعل فيه غير اصيل وفيه اشارة الى [illegible] ما تقرر
في محله ان الاصل في العمل الفعل وانما يعمل غيره لمشابهته له به قوله وقال
الكوفيون الخ اي ما ذكرنا من ان هذه الحروف عاملة في المبتداء والخبر معا

وهو نصب الخبر الاول ورفع الثاني صح

بنصب المبتداء ورفع الخبر هو ما قاله البصريون وقال الكوفيون الخبر قبل
دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهي بعد باقية اى هذه الحروف لم تعمل في
الخبر الرفع وانما يعمل في المبتداء النصب لا غير والخبر مرفوع على حاله كما كان
مع المبتداء وقوله بالخبرية لم يرد به ان العامل فيه هو الخبرية لان التحقيق
ان العامل في المبتداء والخبر هو التجرد عن العامل اللفظي ليكون مسندا
اليه او مسندا بل اراد انه مرفوع بسبب كونه خبرا او مسندا ولا يلزم
منه ان العامل هو الخبرية **قوله** وهي اى الخبرية بعد اى بعد دخول
هذه الحروف باقية لم تزل لانها من دواخل المبتداء والخبر **قوله** مقتضية
اما مرفوع على انه خبر ثان او منصوب على الحالية اى باقية حال كونها
مقتضية للرفع اى لم يزل اقتضاء الرفع عنها **قوله** قضية للاستصحاب
وهو ابقاء الشيء على ما كان عليه وانتصاب قضية اما على انه مفعول له
لقوله مقتضية اى لاقتضاء الاستصحاب اياه او على انه مفعول مطلق
اى مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب مثل ضربته ضرب الامير ويجوز
ان يكون القضية من قضى بمعنى حكم فانتصابه على انه مفعول له اى مقتضية
للرفع حكما للاستصحاب **قوله** فلا يرفعه الحرف والا لزم اجتماع عاملين
على معمول واحد في عمل واحد وتحصيل الحاصل وانه باطل **قوله** واجيب
من جانب البصريين بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد وهو
العامل على ما هو التحقيق على ما عرفت فهو على سبيل التنزل اى سلمنا
ذلك الاقتضاء فلا اقل من انه مشروط بالتجرد **قوله** لتخلفه عنها
علة لقوله مشروط بالتجرد والضمير فيه للرفع وضمير عنها للخبرية اى
انما قلنا بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد عن العوامل
اللفظية لتخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان لانه منصوب به فلو كانت
الخبرية مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شيء لما تخلف عنها ما دامت
باقية لان ما بالذات لا يتخلف **قوله** وقد زال اى الشرط الذى هو
التجرد المذكور بدخولها اى بدخول هذه الحروف والشيء ينتفي بانتفاء
الشرط كما ينتفي بانتفاء المقتضي اذ لم يكن الاقتضاء مستندا
الى الذات **قوله** فتعين اعمال الحرف اى بالسبر والتقسيم لان حاصل
الكلام

الخبر م

لئلا يتوارد العلتان على معلول واحد م

حاصل الكلام ان الاعمال اما للخبرية او للحرف ولما بطل الاول بما ذكر من
التخلف تعين الثاني **قوله** وفائدتها اى فائدة زيادة ان في الكلام تاكيد
النسبة المشتمل عليها الكلام وتحقيقها بورود ان الخبر اذا لم يكن فيه
للمخاطب ظن خلافه لم يحتج اليها بل الاحتياج اليها فيما اذا كان له
ظن خلافه فانه يزيل ايراد فيه حسنا في الكلام لافادتها تاكيد النسبة
وتحقيقها **قوله** ولذلك يتلقى بها الافعال الثلثة كلها على صيغة البناء للمفعول
والتلقي من اللقاء وهو المصادفة والمراد ههنا الاستقبال ومنه قولهم
تلقاه بالقبول اى ولكون فائدة زيادة ان تاكيد النسبة يستقبل القسم
الموضوع لتاكيد الحكم المحلوف عليه بكلمة ان الموضوعة له ايضا ليتعاضدا
في افادة تلك الفائدة **قوله** ويصدر بها الاجوبة معطوف على قوله يتلقى
اى ولاجل افادتها التاكيد يصدر بها اجوبة السؤال فيقال في جواب هل زيد
قايم ان زيدا قايم وفي جواب كيف زيد انه صالح وفي جواب اين زيد انه في
السوق وذلك لان السؤال يدل على التردد والطلب والمخاطب اذا كان
مترددا طالبا للحكم حسن تقويته بمؤكد **قوله** ويذكر في معرض الشك
معطوف ايضا على قوله يتلقى او يصدر اى يذكر في موضع لا يكون فيه
قسم ولا سؤال بل كان المقام مقام الشك اى عدم الجزم فيستوفي
الاقسام واما مقام الانكار فانما لم يذكره لكونه داخلا فيما يتلقى به
القسم اذ القسم انما يكون في مقام الانكار فلا وجه لما قيل لا وجه لعدم
التعرض لمقام الانكار **قوله** ويسئلونك الخ الظاهر انه مثال لما يصدر بها
الاجوبة وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين
مثال لما يذكر في معرض الشك ولم يذكر مثالا لتلقي القسم بها لوضوحه
كقوله تعالى يس والقران الحكيم انك لمن المرسلين قيل لم يذكر لما صدر بها
الاجوبة ايضا مثالا لظهوره وانما المثالان المذكوران لما يذكر في معرض
الشك فاورد له مثالان لخفائه او لتنوعه الى انواع مختلفة فان الاول
اخبار بما هو مشكوك عندهم من كون ذى القرنين نبيا ام لا وليس بسؤال
حتى يكون مثالا لما صدر به الجواب وفيه ان يسئلونك الخ وان كان اخبارا
عن سؤالهم عنه لا سؤالا لكن قوله انا مكنا له الخ وقع في جواب ذلك السؤال حتى

ايراده

عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين

ع عصام

يقع بل هو الجواب حقيقة كيف والمتبادر من الذكر في معرض الشك
ان يذكر في مقام يكون المتكلم شاكا فيه والله تع منزه عنه لا يقال كونه
جوابا يستلزم ان يكون عليه السلام مامورا بان يقول انا مكناله و
فساده ظ لانا نقول هو عليه السلام مامور بتادية معنى هذا الكلام
بعبارة يليق به بان يقول ان الله تعالى مكنه الخ ونظيره قوله تع قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف اى ادّ معنى هذا الكلام بطريق
الخطاب قوله قال المبرد الخ يريد به تاييد قوله وفائدتها تاكيد النسبة
وتحقيقها روى انه قال الكندى المتفلسف
حين قال له انى لاجد في كلام العرب حشوا تقول عبد الله قايم ثم تقول
ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم وحاصل ما قاله المبرد
في جوابه ان الكلام الملقى الى المخاطب يعتبر فيه حال المخاطب فان كان
خالى الذهن لم يحتج الى التاكيد بل يكتفى فيه على اصل الاخبار وان كان مترددا
سائلا او منكرا احتيج الى التاكيد لكن في الاول استحسانا ازالة لتردده
وفى الثانى وجوبا ويزداد التاكيد بحسب قوة الانكار وشدته وقد فصل
ذلك في محله قوله وتعريف الموصول اما للعهد الخ قال في الكشاف والتعريف
في الذين كفروا يجوز ان يكون للعهد الخ ولما كان هذا موهما للاختصاص
بهذا اللفظ عدل عنه ونبه على ان حكم المعرف باللام يجرى في غيره من الموصولات
ايضا لان تعريف الذى وتصاريفه من الموصولات كتعريف ذى اللام في
كونه للعهد تارة وللجنس المنقسم الى اقسامه تارة اخرى سواء جعلت
من المعرف باللام كما ذهب اليه شرذمة اولا كما ذهب اليه المحققون
ثم الغرض من ايراد هذا الكلام بيان ان ليس المراد من قوله تعالى
ان الذين كفروا اما الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فلا يستقيم الحكم
عليهم مطلقا بانهم لا ينفعهم الانذار فالمراد اما المعينون على ان يكون
التعريف للعهد واما الجنس مطلقا والحكم واقع عليه لكنه خص منه المصرون
بقرينة الخبر في الحواشى الشريفية والوجه في العهد ان هولاء اعلام الكفر
المشهورون به فهم لذلك كالحاضرين في الاذهان فاذا اطلق اللفظ
التفت اليهم واذا حمل على الجنس عم الكفار الا ان الاخبار عنهم بما يدل
على

الو العباس المبرد في جوابه صح

قوله عبد الله قايم
اخبار عن قيامه وان عبد الله
قايم جواب سائل عن قيامه
وان عبد الله لقايم جواب
منكر لقيامه م

على الاصرار دل على ان المراد هم المصرون فقط فيكون اللفظ عاما مقصودا
على بعض افراده بقرينة الخبر انتهى يعنى ان المراد باللفظ هو الجنس والحكم
واقع عليه الا انه عام خص منه البعض وهم المصرون لان المراد
باللفظ المصرون حتى يكون فرق بين العهد والجنس قوله او للجنس عطف
على قوله للعهد اى ما للجنس فيشمل الاستغراق والعهد الذهنى واما الحقيقة
من حيث هى فلا مجال للحمل عليها لان الاصرار وعدم نفع الانذار لا يعرض
للحقيقة من حيث هى بل انما يعرضها باعتبار تحققها في ضمن الافراد كلا
او بعضا قوله متناولا من صمم بالتشديد اى اصر على الكفر وقوله وغيرهم
بالنصب عطف على من صمم واراد بالتناول لهم ما هو اعم من ان يكون بطريق
الشمول كما في الاستغراق او بطريق البدل كما في العهد الذهنى ولما كان
المتبادر هو الاول ترك لفظ كل ولم يقل كل من صمم كما وقع في الكشاف
تحاشيا عن ايهامه الاختصاص بالاستغراق قوله فخص عنهم روعى
في ضمير غيرهم وعنهم والبهم على ما في بعض النسخ جانب معنى من وفى
ضمير صمم جانب اللفظ ونظيره قوله تع ومنهم من يستمع اليك حتى
اذا خرجوا من عندك قالوا للذين الاية وهو كثير في القران قوله
بما اسند اليه الباء متعلقة بخص على معنى السببية اى خص منه غير
المصرين بسبب ما اسند اليه اى الى ذلك الجنس المتناول لغير
من صمم وهو الخبر فضمير اسند راجع اليهما وضمير اليه او اليهم على اختلاف
النسخ راجع الى الموصول فالخبر قرينة التخصيص لا مخصص وتوضيح
ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله سواء كان بدلالة اللفظ
او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته على ما
فصلوه واورد والكل منها مثالا فهو انما يكون بالنسبة الى الحكم الوارد
على العام كما قالوا في قوله تع الله خالق كل شىء من ان الشىء مخصوص بالممكن
بدليل ان العقل يحكم بان الواجب والممتنع لا يكون مخلوقا فلا بد ان يكون
ذلك القصر بغير الحكم الوارد على ذلك العام حتى يكون القصر بالنظر الى ذلك
الحكم ففى هذه الاية الحكم شامل للجنس مطلقا لكن خص غير المصرين منه بما ذكر
في المواضع الاخر مثل قوله الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم

وهو الذين كفروا
الاية منه

وانا التواب الرحيم وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فاولئك يبدل الله
سيئاتهم حسنات وغير ذلك لا الخبر بان يكون الخبر مخرجا لهم عن كونهم
المراد وفي ما نقلنا من الحواشي الشريفية اشارة الى ما ذكرنا حيث
قال بقرينة الخبر فجعله قرينة للتخصيص لا مخصصا قوله الكفر بضم الكاف
لغة اي بلا ملاحظة المعنى الشرعي ستر النعمة اي الستر الخاص المقيد بكونه
متعلقا بالنعمة ويعبر عنه في الاكثر بالكفران قوله واصله الكفر بالفتح
وهو الستر اي مطلقا من غير تقييد بكونه ستر النعمة وانما جعل المفتوح
اصلا له لانه عام موضوع لمطلق الستر والمضموم خاص موضوع لستر
النعمة والظاهر ان المطلق العام اصل للمقيد الخاص والمفهوم من
الصحاح ان كلا منهما لغة اصلية لانه قال الكفر ضد الايمان والكفر
ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية قوله
ومنه اي من اجل انه مطلق الستر قيل للزارع والليل كافر اي
اطلق عليهما لان الزارع يستر البذر بالارض والليل يستر الاشياء
بظلمته قوله ولكمام الثمرة كافور اي ومنه قيل ايضا لكمام الثمرة
وهو جمع كم بكسر الكاف فيهما كافور وهو فاعول مبالغة الكافر
لستره الطلع وتغطية النور بفتح النون ويسمى القرية ايضا كفرا
لسترها الناس ومنه قوله عليه السلام اهل الكفور اهل القبور
قوله وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به هذا تعريف
لنوع الكفر وهو كفر من كفر لا لمطلق الكفر والدليل عليه انه لا يتصور
انكار ما علم مجيء الرسول به الا بعد مجيء الرسول واما كفر من كفر
قبل مجيء الرسول ككفر ابليس فخارج عنه ثم انه ليس المراد بالانكار
الجحود والا لكان التقابل بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين
فيلزم ان يكون الشاك وخالي الذهن واسطة بين المومن والكافر
ولا واسطة بينهما عندنا بل هو من قولهم انكرت الشيء بمعنى جهلته
فيكون عبارة عن عدم التصديق عما من شانه ذلك فيكون التقابل
بينهما لا واسطة كما هو الحق ثم انك قد عرفت فيما سبق ان المراد بما
علم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به هو ما اشتهر كونه
من الدين

بعد مجيء الرسول صح

تقابل العدم والملكة نسخة

من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال فمن وجد
بعد الرسول وكفر به او بجزء الواحد فلهذا لا يكفر من صدق بما علم بالضرورة
مجيء الرسول به وانكر ما عداه بضرب من التاويل ومن هذا لا يكفر احد
من اهل القبلة لتاويلهم ما عدا الضروريات الدينية قوله وانما عد لبس
الغيار ونحوه وهو بكسر الغين المعجمة قيل هو قلنسوة طويلة كانت تلبس
في ابتداء الاسلام وهي الان من شعار الكفرة وقيل هو ما يؤخذ به اهل
الذمة من تغيير اللباس بان يخيطوا فوق ثيابهم ما يخالف لونه لونها
بموضع لا يعتاد الخياطة عليه كالكتف والزنار بالزاء المعجمة والنون
المشددة خيط مجتمع غليظ فيه الوان تشد في الوسط فوق
الثياب والغرض منه دفع ما يورد ههنا من ان لبس الغيار وشد
الزنار كفر وفاقا مع جواز ان يرتكب امثال هذه الاطوار من غير ان ينكر شيئا
مما جاء النبي صلى الله وسلم فلا تكون تعريف الكفر بالانكار جامعا وحاصل
الدفع ان ما ذكر ونحوه ليس كفرا في نفسه بل الكفر هو الانكار المذكور لكنه امر
باطني لا اطلاع عليه فنصب الشارع امثال ذلك مما يدل على التكذيب امارات
عليه ومعرفات له وجعل حكمه منوطا بها فاطلق عليها الكفر لكونها علامة
الكفر ومظنة للتكذيب كما جعل السفر مناط الحكم المشقة لكونه مظنة
للمشقة وان لم تحصل المشقة فيه ونقل عن المحيط لو نوى الكافر ان يسلم
لا يصير مسلما لانه احداث اعتقاد لم يكن اعتقده فلم يتصل النية بالمنوي
فلغت ولو نوى المسلم ان يكفر يصير كافرا لانه نوى ترك اعتقاده فاتصلت
النية بالمنوي فعملت انتهى وللنظر فيه مجال قوله لا يجري عليهما ظاهرا
اذ لا شك في دلالتهما على التكذيب وان فعله بطريق التقليد واللعب
كما يفعله المقلدون في مجالس اللعب والفرق بينه وبين ارتكاب المنهي
عنه حتى لم يجعل الشارع علامة التكذيب وجعل ارتكاب امثال هذا علامة له
هو ان الانسان ركبت فيه شهوة وساير ما يتبعها من القوى فيجوز ارتكاب
المنهي والاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او انفة او كسل سيما اذا اقترن به خوف
العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا يدل على سوء الاعتقاد
فلم يجعل الشارع علامة للتكذيب رحمة وشفقة للمومنين ارتكاب امثال

وان كان في نفس نظر بالخروج ما علم بالاستدلال صح

قوله لكونهما وجوديين اما الايمان فظاهر واما الجحود فلانه كيفية نفسانية مضادة للايمان تضاد السواد والبياض

واما

ما ذكر من لبس الغيار ونحوه مما لا غدر له في ارتكابه فيدل على سوء اعتقاده فلذا جعل امارة التكذيب وحكم بكفر من ارتكبه قوله واحتجت المعتزلة بما جاء في القران بلفظ المضي على حدوثه اي حدوث القران قيل عليه ليس هذا اول ماض وقع في التنزيل فلا وجه لبيان الاحتجاج ههنا دون قوله ومما رزقناهم بل الذين انعمت عليهم انتهى والجواب ان كلا منهما ليس نصا في المضي اما الذين انعمت عليهم فلان الظاهر انه بمعنى المنعم عليهم على ما اشار اليه القاضي هناك حيث قال في قوله تع غير المغضوب عليهم ولا الضالين انه بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال واما قوله ومما رزقناهم فلانه يحتمل ان يكون ما مصدرية كما قاله البعض قوله لاستدعائه اي المضي لا لفظ الماضي لان الاحتجاج لا يدور على لفظه بل على معناه والا فالماضي المعبر به عن المستقبل تنبيها على تحقق وقوعه لا يكون حجة قوله سابقة مخبر عنه اي سابقة وقوع النسبة التي اخبرت عنه فيلزم السبق على الازلي سبقا زمانيا وهو محال قوله واجيب بانه اي الحدوث اللازم من الدليل مقتضى التعلق اي مما يقتضيه تعلقه بالماضي والمستقبل والحال قوله وحدوثه اي حدوث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام لتنافي قدمه وازليته فان الازلية لا تنافي التعلق الحادث كما في العلم فانه ازلي وتعلقه بالمعلوم حادث وتحقيق هذا الجواب ان كل ما هو كائن من الازل الى الابد ماضيا او مستقبلا او حالا فهو موجود في علم الله في الازل بهذه الخصوصيات اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من الكليات والجزئيات فهو باعتبار الوجود العلمي قديم وانما الحادث ظهوره في الخارج بحيث يترتب عليه الاثار فهو باعتبار انه موجود في الخارج مسبوق بنفسه باعتبار انه موجود في العلم سبقا ذاتيا لا زمانيا فلا يلزم السبق الزماني على الازلي وكذا الحال في العلم فان الحادث هو تعلقه بمعنى ظهور تعلقه القديم لا مطلق تعلقه فانه قديم وبهذا التحقيق يندفع كثير من الشبهات الموردة على هذا الجواب والله اعلم بالصواب

قوله

قوله خبران اي مجموع هذا القول خبر لها وانما ذكره ولم يكتف بما بعده كما في الكشاف ليتميز في اول الامر عن الوجه الاخير وهو ان يجعل هذا جملة معترضة ويكون خبران قوله لا يؤمنون واشار بقوله و... سواء اسم بمعنى الاستواء الى ان كون هذا المجموع خبران اما بجعل سواء خبرها وما بعده فاعله او بجعله خبرا لما بعده وجعل الجملة خبرا لان ثم انه اراد بالاسم ما يقابل الصفة اي لفظ سواء اسم لا صفة مشتقة لكنه استعمل بمعنى الاستواء قوله نعت به نعت لقوله اسم وعبارة الكشاف وصف به والمصنف عدل عنها لان المتبادر منه الوصف النحوي وهو ليس بمراد ومعنى نعت به جعل ~~الكشاف وصف به والمصنف عدل عنها لان المتبادر منه الوصف النحوي وهو ليس بمراد ومعنى نعت به~~ جعل نعتا اي عومل معه معاملة النعت في اجرائه على الموصوف كما يعامل ذلك مع المصادر قوله كما نعت بالمصادر وفي الحواشي الشريفية اي كما يجري المصادر على ما تصف بها كذلك سواء يجري على ما يتصف بالاستواء اي يجعل وصفا معنويا اما نعتا نحويا كما في كلمة سواء واربعة ايام سواء بالجر والمشهور هو النصب واما غيره كما في هذه الاية فان سواء ههنا في موقع مستو اما خبر عما قبله ومسند الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب توحيده واما خبر عما بعده فيكون ترك تثنية لجهة المصدرية وكانه نبه على ذلك حيث قال اولا مستو عليهم وثانيا سواء عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل فيه ان لا يعمل وايضا المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شان محالها كانه صادف عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه وان اولت بمعنى اسم الفاعل كمستو مثلا فات ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف المضاف انتهى قيل فيه نظر اما اولا فلان لفظ سواء ههنا لا بد ان يكون ماولا بالفاعل مثلا كما قال سواء ههنا في موقع مستو لان سواء اذا كان محمولا على معناه الحقيقي لا يكون حمله على الذين صحيحا فيكون كاذبا والقران مبرا عنه واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كان ماولا باسم الفاعل يفوت المبالغة اذ المبالغة يحصل بمجرد

حمل المصدر عليه بحسب الظاهر وان كان مأوّلاً باسم الفاعل لانه اوهم انه عين
العدل وهذا يكفي للمبالغة كما لا يخفى على الفطن انتهى والجواب عن الاول
ان الاليق بالبلاغة القرانية ان يكون من قبيل التشبيه البليغ فلا يلزم الكذب
كما تقرر في محله وقوله في موقع مستو لا يوجب ~~ان يكون من قبيل التشبيه~~
~~البليغ فلا يلزم الكذب كما تقرر في محله وقوله في موقع مستو لا يوجب~~
ان يكون مأوّلاً به كما لا يخفى وعن الثاني ان المبالغة المستفادة من
التصريح اقوى مما يستفاد من الايهام فهو اليق بشان كلام الملك
العلام قوله قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سواء استشهاد لكون النعت به
كالنعت بالمصادر واكتفى في الاستشهاد بهذه الاية ولم يورد ايضا قوله تعالى
في اربعة ايام سواء للسائلين كما في الكشاف لان الاستشهاد به انما
يتم على قراءة الجر مع ان المشهور هو النصب كما اشار اليه قدس سره
قوله رفع اما مصدر بمعنى مرفوع او على صيغة الماضي واياما كان
فهو خبر لقوله وسواء قبل اعاده مع انه علم مما مر ليعطف عليه قوله وبانه
خبر لما بعده وانت خبير بان ما علم مما مر هو ان هذا المجموع خبر لان و
قد سبق انه اعم من ان يكون سواء خبرا لان وما بعده فاعله او يكون ما
بعده مبتداء وسواء خبرا له متقدما عليه ويكون الجملة خبرا لان فالمعلوم
مما مر اعم منه فتذكر قوله وما بعده وهو قوله ءانذرتهم ام لم تنذرهم
قوله كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم الخ قال اشار به الى ان الفعلين
الفعلين قايمان مقام المصدرين والتعبير بالفعل لما يجيء قوله والفعل
انما يمتنع الاخبار الخ قال في الكشاف فان قلت الفعل ابدا خبر لا مخبر عنه فكيف
صح الاخبار عنه في هذا الكلام ثم اجاب عنه بما حاصله ما ذكره المص بقوله
والفعل انما يمتنع وقال قدس سره [illegible] انذرتهم ام لم تنذرهم مرفوع
المحل اما على الفاعلية او على الابتداء مع تقديم الخبر توجه عليه اسولة
الاول ان الفعل كيف وقع مخبرا عنه ومسندا اليه فاعلا او مبتداء الثاني
ان ما ذكرته يبطل تصدر الاستفهام الثالث الهمزة وام موضوعتان
لاحد الامرين وما يسند اليه سواء يجب ان يكون متعددا فصرح بالسؤال
الاول واجاب عنه وعقبه بما هو جواب عن الاخرين انتهى ولما كان
داب المص

لما حكم بان قوله صح

انتهى

داب المص الاكتفاء بذكر الجواب عن السؤال صرح بالجواب عن الاول بقوله والفعل
انما يمتنع الخ وعقبه بما هو جواب عن الاخرين بقوله وحسن دخول الخ ويجيء تقريره
قوله اذا اريد تمام معناه وهو مجموع امور ثلثة الزمان والحدث المقرون به
ونسبته الى الفاعل المعين ووجه امتناع الاخبار عنه اذا اريد هذا المجموع
هو عدم استقلاله بالمفهومية لاشتماله على النسبة التي هي معنى حرفي
لكونها آلة لملاحظة طرفيها ومرآة لتعرف حاليهما وقد تقرر ان صحة الاخبار
عن الشيء يتوقف على كونه مستقلا بالمفهومية وتفصيله على ما ذكره قدس سره
في بعض كتبه ان الفعل التام كضرب مثلا مشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة
مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها آلة لملاحظتهما
على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث والنسبة الملحوظة بذلك
الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصح لان يحكم عليه بشيء ولان يحكم به
نعم جزؤه اعني الحدث وحده ماخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند الى
شيء اخر فصار الفعل باعتبار جزءه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه
فلا يكون محكوما عليه ولا به اصلا قوله اما لو اطلق واريد ~~الفعل~~
به اللفظ الخ اطلاق الفعل وارادة لفظه يكون على وجهين احدهما ان يكون
المراد مجرد نفس اللفظ من غير اعتبار معناه كقولك ضرب ثلاثي فان كونه
ثلاثيا امر يعرضه من غير اعتبار المعنى لمشاركة المهمل له فيه مثل جسق وثانيهما
ان يراد به لفظ لكن باعتبار معناه نحو ضرب فعل ماض فان كونه فعلا
ماضيا وان عرض للفظه لكنه باعتبار معناه قوله او مطلق الحدث
المراد بالاطلاق ما هو بالقياس الى الفاعل بان لا يكون مقيدا بكونه منسوبا
الى الفاعل فلا ينافي كونه مقيدا بالمخاطب ليظهر ان ليس المراد في قولك
تسمع بالمعيدي مطلق السماع بل سماعك قوله على الاتساع قيل متعلق
بارادة مطلق الحدث فانها المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ
اقول الظاهر انه متعلق بهما فان ارادة اللفظ ليست باعتبار ان اللفظ
موضوع لنفسه على ما حققه الشريف فيكون تجوزا قوله كقوله تع واذا
قيل لهم امنوا ويوم ينفع الصادقين الاول مثال لما اريد به اللفظ لكن
باعتبار معناه كما عرفت والثاني مثال لما اريد به الحدث المطلق على

ومن هذا القبيل قوله تع
واذا قيل لهم امنوا فان
المراد المقولية العارضة
لهذا اللفظ باعتبار معناه
صح

طريق اللف والنشر المرتب جمع بينهما مع كونهما مثالين مختلفين
لكونهما مثالين من كلام الله تعالى كما انه فصل قولهم تسمع مع انه
مثال لما اريد به مطلق الحدث مثل يوم ينفع الصادقين اشارة الى انه
من كلام العرب قوله تسمع بالمعيدي خير من ان تراه يروى تسمع
وان تسمع ولان تسمع صرح به الميداني في الامثال وهو مثل يضرب
لمن له صيت واشتهار فاذا رايته ازدريته قيل اصل هذا المثل للمنذر بن
ماء السماء قاله لشقة بن ضمرة سمع بذكره فلما راه اقتحمته عينه فقال
ان تسمع فارسله مثلا فقال له شقة ان الرجال ليسوا بجزر يراد
فيهم الاجسام وانما المرء باصغريه قلبه ولسانه فاعجبه واعجب المنذر
بما راى من عقله وبيانه والمعيد تصغير معد بتشديد الدال اسم حي
وكان الكسائي يرى التشديد في الدال في التصغير ايضا قال ابن السكيت
يخفف الدال في التصغير استثقالا للجمع بين التشديدين مع ياء التصغير
لانه اجتمعت تشديدة الحرف وتشديدة ياء النسبة مع ياء التصغير فوجب
تخفيف الحرف قوله وانما عدل ههنا عن المصادر جواب عما يقال ان الفعل
لما كان مأولا بالمصدر فما وجه العدول عن صريح المصدر الى ما يأول اليه
وتقرير الجواب ان في العدول ايهام التجدد وقيل ان اراد التجدد بمعنى
الحدوث فهو محقق لا يوهم وان اراد بمعنى الاستمرار التجددي فلا يوهم
الماضي وجوابه ان هذا الماضي بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه
نظر الى ظاهر الصيغة لانه يوهم انه اذا استعمل في معناه يحصل حقيقة
التجدد وقد عرفت التفصيل قوله وحسن دخول الخ الظاهر انه بصيغة
الماضي وجوز ان يكون بصيغة المصدر مجرورا معطوفا على ايهام التجدد
وايا ما كان ففيه اشارة الى دفع السؤالين الباقيين وتقريره على ما في
الحواشي الشريفية ان هاتين الكلمتين قد انسلخ عنهما معنى الاستفهام
بالمرة حتى زال عنهما الدلالة على احد الامرين وصارتا لمجرد معنى الاستواء
فان اللفظ الحامل لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده كما في صيغة النداء
فانها كانت للاختصاص الندائي فجردت لمطلق الاختصاص وفي هذه الاية
كما في لو لفظ الفعل واريد به الحدث مضافا الى فاعله فصح الاخبار عنه
كذلك

فتذكر الايهام ... اولى فيما قيل وانما قال الايهام لان حقيقة التجدد انما يحصل اذا استعمل الفعل في معناه حقيقة

سعدی

كذلك حولق لفظتا الهمزة وام فجردتا عن معنى الاستفهام لمعنى
الاستواء فبطل اقتضاء صدر الكلام وزال كونهما لاحد الامرين انتهى
قوله لتقرير معنى الاستواء وتاكيده علة لقوله وحسن وجعله متعلقا
بالدخول كما فعله بعضهم ركيك ثم انه اقتصر في الكشاف على كونهما
لمجرد الاستواء والمص زاد عليه كونهما لتقرير معنى الاستواء وتاكيده
قيل هذا على تقدير الفاعلية ظاهر واما على تقدير المبتدائية فالوجه انه
لما تأخر المبتداء لفظا فذكر ما يتضمنه الخبر المقدم مع المبتداء المتاخر لا يجعل
الخبر لغوا بل مقررا ومؤكدا وظن بعض ان ما ذكره المص عين ما ذكره
شراح الكشاف وليس كذلك لان الاستواء المستفاد من ام والهمزة عندهم
غيرها يستفاد من كلمة سواء فلا تاكيد ولا تقرير على تقديرهم انتهى اراد بما
ذكره الشراح ما في الحواشي الشريفية وغيرها حيث قال لا يقال فعلى ما ذكرتم
يؤل المعنى الى ان المستويين سواء وانه تكرار بلا حاصل لانا نقول بل المعنى
ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع وتحريره ان هاتين
الكلمتين تدلان على الاستفهام واستواء الامرين في العلم بالوقوع وبصحته
ايضا فنقلتا الى مجرد استوائهما في صحة الوقوع من غير استفهام واعتبار
علم واخبر عنهما بسواء على انه مقيد بعدم النفع او بما يجري مجراه مما يناسب
المقام انتهى ففائدة هذه الزيادة على ما ذكره هذا القائل هو ان هذا الاستواء
الذي جردتا له هو عين ما يستفاد من كلمة سواء لا غيره لتقريره وتاكيده
فلا يلزم التكرار بلا حاصل فتامل وكن الفيصل قوله كما جردت حرف النداء
عن الطلب الخ تانيث الفعل المبني للمفعول بالجار تاء لتانيث الساكنة واخره
مع انه مسند الى الحرف الذي هو مذكر باعتبار تاويله بالكلمة او الاداة ثم ان الظاهر
ان المراد بالحرف الاصطلاحي على ما يدل عليه عبارة شرح الوافي حيث قال وقد تجرد
النداء عن معنى الدعاء وطلب الاقبال بحذف حرفه للاختصاص الذي كان ثابتا له
قبل الحذف فان المنادى مختص بالخطاب من بين امثاله كنداء الشخص نفسه فانه
ليس المراد منه حقيقة النداء وهو طلب الاقبال وانما هو للاختصاص وذلك
نحو انا افعل كذا ايها الرجل انتهى فمعنى كلام المص انه جردت حرف النداء التي
كانت في المنادى قبل الحذف عن الطلب لمجرد الاختصاص ثم حذفت فلم يدل ان

باب الاختصاص لم يجر فيه حروف النداء بل لا وجود لحروف النداء فيه اصلا
وانما الاسماء فيه شابهت المنادى وهي التي جردت لاحرف قوله ايتها العصابة
في القاموس والعصبة بالضم من الرجال والخيل والطير ما بين العشرة
الى الاربعين كالعصابة ومعنى قولهم اللهم اغفر لنا ايتها العصابة تخصيص
الضمير لا طلب العصابة اى مختصا هذه العصابة بالمغفرة لهم وفي الرضي
الغرض من قولهم في معرض التفاخر انا اكرم الضيف ايها الرجل بيان
اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين امثاله بما نسب اليه ومجموع ايها
الرجل في باب الاختصاص في محل النصب لوقوعه موقع الحال اى مختصا
من بين الرجال باكرام الضيف ولا يجوز في باب الاختصاص اظهار
حرف النداء مع اى لانه لم يبق فيه معنى النداء انتهى قوله والانذار
التخويف اريد به التخويف من عذاب الله يعني ان الانذار في اللغة مطلق
التخويف لكن اريد به في القرآن التخويف الخاص وهو ما كان من عذاب
الله وتحقيقه ان الانذار افعال من نذر كفرح معناه علم موضع الخوف
فالانذار ماخوذ منه معناه اعلام موضع الخوف ويلزمه التخويف حتم
واريد في القرآن التخويف الخاص قوله وانما اقتصر عليه دون البشارة
اى انما اقتصر على الانذار في طرف الايجاب والسلب ولم يقتصر على البشارة
كذلك قوله لانه اى لان الاقتصار ايجابا وسلبا على الانذار دون البشارة
كذلك اوقع في القلب واشد تاثيرا في النفس وقوله من حيث ان وقع
الضرر بيان لوجه الاوقعية والاشدية اى دفع الضرر المستفاد من
الانذار اهم من جلب النفع المستفاد من البشارة وقوله فاذا لم ينفع
فيهم ليس بتفريع بل من تتمة الدليل اذا لم ينفع الانذار فيهم كانت البشارة
اولى بعدم النفع فقوله بعدم النفع متعلق بقوله اولى لا بالبشارة واما
الجمع بينهما فلا معنى له لدخول كل منهما في سلب الآخر فلذلك ترك وجه
الجمع بينهما قوله وقرئ بتحقيق الهمزتين من التحقيق بالقافين وفي
الكشاف والتخفيف اعرب اى ادخل في العربية من تحقيق الهمزتين و
المصنف اسقط لان القراءة بحذف الاستفهامية سيجيء فلا حاجة اليه
ثم ان القارى بالتحقيق هو ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي قوله

وتحقيق الثانية

وتحقيق الثانية اى وقرئ بتخفيف الهمزة الثانية اعني همزة الافعال
مع تحقيق الهمزة الاولى وهذا قراءة ابن كثير ونافع وابي عمرو وهشام
ولما كان تخفيف الهمزة على ثلثة انواع بجعلها بين بين وتقلبها وحذفها
وكان اصل الانواع جعلها بين بين لكونه تخفيفا مع بقاء الهمزة
بوجه قدمه والمراد بجعلها بين بين جعلها بينها وبين الياء ان كانت
حرف حركتها فتجعل بين الهمزة والواو ان كانت مضمومة نحو دؤق وبينها
وبين الالف ان كانت مفتوحة نحو سال وبينها وبين الياء ان كانت
مكسورة نحو سئل قوله وقلبها الفا اى وقرئ بتحقيق الهمزة الثانية
بقلبها وهي قراءة ورش لكن اشبع الالف اشباعا زائدا على المعتاد
الالف المعتاد ليكون الاشباع فاصلا بين الفاصلين قوله وهو لحن
اى خارج عن قاعدتهم غير مطابق لما تقرر عندهم من عدم قلبت
الهمزة المتحركة وعدم جواز اجتماع الساكنين على غير حده وهذا
لا ينافي كون القراءة به صحيحة ومتواترة عليه السلام فان من اللغات
ما هو مختصة به صلى الله عليه وسلم مع تواتره عنه ومنه غريب الحديث
فلا يرد ان هذا طعن فيما هو من القراءة السبعة الثابتة بالتواتر
وهو كفر وقد يجاب بان المتواتر ما نقل بين دفتي مصحف الامام وهذا
من قبيل الاداء ونحوه المد والامالة وتخفيف الهمزة بين بين قوله
لان المتحركة لا تقلب اى الهمزة المتحركة لا تقلب قد عرفت ان المراد انه
لا تقلب على مقتضى قاعدتهم وانه لا ينافي صحتها وتواترها عنه عليه السلام
قوله ولانه يؤدى الى اجتماع الساكنين وهما الالف المقلوبة والنون
وقد عرفت ان من يقلبها الفا يشبع الالف اشباعا زائدا على القدر
المعتاد في الالف ليكون فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة
قوله على غير حده اى حد الاجتماع وهو ان يكون الاول حرف لين
والثاني حرفا مدغما نحو الضالين ووجه جواز اجتماع ~~فيهما ان يكون~~
هو ان الساكن فيه يعرب عن المتحرك قوله وبتوسيط الف بينهما
محققتين اى وقرئ بتوسيط الف بين الهمزتين حال كونهما
محققتين معا لا الاول فقط وهذا قراءة قالون وهشام قوله

اللغات

الساكنين م

وبتوسيطها والثانية بين بين اى وقرى بتوسيط الالف بينهما حال كون الهمزة الثانية فقط بين بين مع تحقيق الاولى قوله وبحذف الاستفهامية اى مع حركتها بقرينة انه اعتبر فيما يقابله حذفها وحدها وفى الحواشى الشريفية هذه القراءة والتى بعدها من الشواذ والبواقى من السبع المتواترة وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها دون حذف همزة الافعال فى الماضى قوله وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها اى وقرئ بحذف الهمزة الاستفهامية فقط والقاء حركتها التى هى الفتح على الساكن الذى قبلها وهو الميم فيكون القراءة عليهم بفتح الميم وبجعل همزة انذرتهم بين بين وهى قراءة حمزة فى الوقف وما فى الحواشى الشريفية من ان الظاهر ان الضمير فى قوله والقاء حركتها راجع الى حرف الاستفهام المحذوف فيكون القراءة ح بفتح الميم والهمزة معا وهى مع كونها غير مروية عن احد مخالفة للقياس موجبة للثقل فلذلك قيل هذا الضمير للحرف الذى بعد حرف الاستفهام فيكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وسكون النون بلا همزة اصلا ويشهد له قوله كما قرئ قد افلح انتهى فانما يتاتى فى عبارة الكشاف حيث استشهد بقوله قد افلح واما عبارة القاضى حيث حذف الاستشهاد المذكور فصريحة فى ان الضمير فى حركتها للاستفهامية فيكون هذا قراءة حمزة على ما ذكرنا قوله جملة مفسرة اما خبر محذوف اى هذه الجملة جملة مفسرة او خبر لقوله لا يومنون بتاويل هذا القول اى قوله لا يومنون جملة مفسرة وهى على ما صرح فى مغنى اللبيب الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه نحو واسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم فجملة الاستفهام مفسرة للنجوى لان هل ههنا للنفى وصاحب الكشاف عبر عن الجملة المفسرة بالجملة المؤكدة والمص عدل عنه لانهم انما عبروا عن هذا القسم بالجملة المفسرة لا المؤكدة قوله لاجمال ما قبلها اما متعلق بقوله مفسرة وصلة له واما تعليل لصحة كونها مفسرة والمراد

والمراد بما قبلها قوله سواء عليهم الاية قوله فيما فيه الاستواء متعلق بالاجمال يعنى ان قوله سواء عليهم الاية مجمل فى ان استواء الانذار وعدمه فى اى شئ ففسره بقوله لا يومنون فتبين انه فى عدم الايمان قوله فلا محل لها اى اذا كانت هذه جملة مفسرة فلا محل لها من الاعراب لان النحاة عدوا الجملة المفسرة من الجمل السبع التى جعلوها مما لا محل من الاعراب وتفصيلها فى مغنى اللبيب قوله او حال مؤكدة وهى التى لا تنتقل من صاحبها ما دام موجودا غالبا مثل عطوفا فى زيد ابوك عطوفا فان العطوفية لا تنتقل عن الاب فى غالب الامر وانما سميت مؤكدة لانها تؤكد وتقرر مضمون الجملة السابقة وهى ههنا قوله سواء عليهم فانه يدل على عدم ايمانهم فيقرره قوله لا يؤمنون ويقابلها الحال المنتقلة فانها قيد للعامل والمص زاد هذا الاحتمال على الكشاف فكانه حاول بذلك الرد على ابى حيان حيث استبعد كونه حالا فاشار الى الاستبعاد فيما اذا كانت حالا منتقلة واما اذا كانت مؤكدة فلا قوله او بدل عنه اى عما قبله اعنى خبر ان بدل الكل من الكل وهذا ايضا مما زاده على الكشاف استتبعه تجويز كونه حالا مؤكدة لانه يؤدى مؤدى الحال المؤكدة قوله او خبر ان اى او قوله لا يؤمنون خبر ان قوله والجملة معترضة بين اسم وخبرها وهى جملة يؤتى بها فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى لافادة الكلام تقوية وتسديدا كالاشعار بعلة الحكم ههنا وهو عدم الايمان فان علة عدم الايمان هى قساوة قلبهم بحيث لا ينفعهم الايات والنذر وهى ايضا من الجمل السبع التى لا محل لها من الاعراب وتمام تفصيلها فى مغنى اللبيب والمص اخر هذا الاحتمال لكونه اضعفها كما انه قدم الاول لكونه اقواها ولهذا قال قدس سره جعل لا يؤمنون تاكيدا او بيانا للاستواء فى عدم الاجداء اولى من ان يجعل خبرا وما قبله اعتراضا لان ما تقدمه اقوى و[اظهر] فى افادة ما سيق له الكلام فبالحرى ان يكون عمدة فيه لا معترضة انتهى قوله والاية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق وتحقيق المقام يتوقف

الحال

قبلها اعتراض بما هو علة الحكم يفنى ان الجملة الكائنة قبل جملة لا يومنون على تقدير كونها خبرا جملة معترضة

يطا

على معرفة معنى التكليف ومراتب ما لا يطاق فاما التكليف فمعناه طلب تحقق
الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه واما مراتب ما لا يطاق
فثلث على ما في المواقف اقصاها ما يمتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب
الحقايق واعدام القديم واوسطها ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد حقيقة
كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وادناها ما تعلق علم الله بعدم
وقوعه او تعلق ارادته بعدمه واخبر بعدمه والتكليف بالثالثة يجوز
ويقع بالاتفاق وبالثانية لا يقع اتفاقا وبالثانية لا يقع اتفاقا ويجوز
عندنا خلافا للمعتزلة واما الاولى فجمهور المحققين الى ان التكليف به غير جايز
وذهب بعضهم الى جوازه واحتج عليه بهذه الاية بانها تدل على الوقوع وهو
ادل دليل على الجواز قوله فانه سبحانه اخبر بيان لوجه الاحتجاج بالاية
عن ذلك الجواز وحاصله انه تعالى اخبر عن عدم ايمانهم مع امرهم بالايمان
فلو امنوا لانقلب خبره كذبا وهو ممتنع لذاته لاستلزامه انقلاب الحقيقة
والحالة ايمانهم الذى امروا به يشمل الايمان بعدم ايمانهم وهو ايض ممتنع
لذاته لانه جمع بين الضدين فقد كلفوا بالممتنع بالذات من وجهين
قوله والحق ان التكليف بالممتنع يريد به تحقيق المقام وان ما ادعاه
المستدل واثبته بحسب زعمه لا يدل الاية عليه في نفس الامر قوله من حيث
ان الاحكام اى الشرعية لا تستدعى اى عندنا غرضا اى علا غائية
وان اشتملت على حكم ومصالح لا تحصى على ما حقق في موضعه قوله سيما الا
الامتثال اى لا تستدعى شيئا من الغرض فضلا عن الغرض الخاص وهو
الامتثال والا لما جاز النسخ قبل التمكن من الفعل فضلا عن ان يقع
النسخ قبل التمكن واستدل عليه بقصة ابراهيم عليه السلام حيث امر بذبح
ولده ونسخ عنه قبل التمكن منه وقد حقق ذلك في الاصول قوله بالاستقراء
وقد دلت الايات والاحاديث ايض على عدم وقوعه كما فصل في موضعه
فالاقتصار على الاستقراء لاحتمال ان يكون الايات والاحاديث ماولة قوله
والاخبار بعدم بوقوع الشيء اشارة الى جواب الاستدلال المذكور بانه لا يثبت
المدعى بحسب الواقع لان الاخبار بعد وقوع الشيء وان كان المخبر هو الله تعالى
لا يستلزم الامتناع الذاتي الذى هو محل النزاع بل انما يستلزم الامتناع
بالغير

الامتناع بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي وكون الشيء مقدورا للفاعل كما
ان الاخبار بوقوعه لا يجعله واجبا بالذات فلا يلزم من الاخبار بعدم ايمانهم
التكليف بقلب الحقايق ولا بجمع الضدين لان الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف
المخبر عنه والتكليف لا يقتضى ايقاعه بل انما يقتضى القدرة عليه والاخبار
عن عدمه لا ينفي تلك القدرة فهم لم يكلفوا الا بتصديقه وهو ممكن في نفسه
لكن علم الله انهم لا يصدقون ولم يخبروا ايض بعدم ايمانهم بل الله تع
اخبر به للرسول صلى الله عليه وسلم كما اخبر لنوح عليه السلام بقوله لن
يومن من قومك الا من قد امن وبعد علمهم اياه باخبار الرسول عليه
السلام اياهم لا يكونون مكلفين بالممتنع لذاته اصالة وهو المحال
بل اللازم ح تكليفهم به تبعا من حيث انهم مكلفون بالتبع بالكف
عن الايمان وبما حققنا ظهر ان ما ذكره جواب عن الوجهين جميعا
اعني لزوم انقلاب خبره كذبا ولزوم الجمع بين الضدين وان الثاني
متفرع على الاول قوله كاخباره تع عما يفعله هو او العبد باختياره
وتحقيقه ان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر وذلك الحكم تابع
لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم
هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه باختياره اصل
وجميع ذلك تابع له لا يوجب المتبوع ايجابا يودى الى القسر والالجاء
بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فعلى اى نحو وحيثية سيقع
المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على
نحو هذه الحيثية فالعلم به على هذه الحيثية لا يوجب كونه مقسورا عليها
وقد حقق هذا في محله قوله وفائدة الانذار جواب عما يقال ما فائدة الانذار
المامور به الرسول عليه السلام بقوله تع وانذر الناس بعد العلم اى علم
الرسول صلى الله عليه وسلم بانه اى الانذار لا ينجع اى لا يؤثر فيهم من نجع
فيه الوعظ والدواء اى دخل واثر وتقرير الجواب ان الانذار فائدتين
الاولى الزامهم الحجة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلا يتاتى لهم
ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك
ونكون من المومنين والثانية حيازة الرسول صلى الله عليه وسلم واحاطته فضل

فنفعله او تركه باختياره

الابلاغ اى كمال الابلاغ فان كماله ان يصادف من ينفع فيه ومن لا ينفع
فيدل على عموم رسالته عليه السلام او المراد بفضل الابلاغ ثوابه
فان الدعوة الى طريق الحق من عظايم الطاعات ينال به المرء كثرة المثوبات
قوله ولذلك ح اى لما ذكرنا من الفائدتين جعل استواء حالتى الانذار
وعدمه بالنسبة اليهم خاصة لا بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لحصول
الفائدة له عليه السلام فى حالة الانذار دون حالة عدم الانذار
ففرض المص انه اختار لفظ عليهم للاشارة الى ان الاستواء فى عدم
الايمان انما يعتبر بالنسبة اليهم واما بالنسبة اليه عليه السلام فلا استواء
وليس الغرض ان الاستواء فى عدم الايمان كان متحققا بالنسبة
الى الرسول صلى الله عليه وسلم لكن اختير لفظ عليهم على عليك لهذه
النكتة فلا يرد ما يقال انه لا يصح انه يستوى على الرسول عليه
السلام الانذار وعدمه فى عدم ايمانهم ولا معنى له فلا يكون اختيار عليهم
على عليك لما ذكره قوله وفى الاية اخبار بالغيب اى بالامر الغايب
الذى هو عدم ايمانهم على ما اى على الوجه الذى هو به ذلك الغايب
ملتبس به وهو استمرار ذلك فيهم الى ان يموتوا قوله ان اريد بالموصول
اشخاص باعيانهم اى اذا كان تعريف الموصول للعهد واريد به ناس
باعيانهم كابى جهل وابى لهب والوليد بن المغيرة واحبار اليهود تكون
الاية اخبارا بان هؤلاء المعينين يموتون على عدم الايمان وكان
وكان كما اخبر فكان فيها اخبار بالغيب واما اذا اريد به تعريف الجنس
لم يكن عبارة عن الاشخاص المعينين بل عن المصممين على الكفر فالاخبار
فالاخبار عنهم بانهم لا يؤمنون ليس اخبارا بالغيب بل هو اخبار
عن الشئ بما يصير اليه عاقبته لوجود ما يقتضيه ويوجبه فهى من المعجزات
اى الاية على هذا الاحتمال من معجزات الرسول عليه السلام لا مطلقا
حتى يرد ان المحتمل لا يكون معجزا كما قيل قوله تعليل للحكم السابق
اشارة الى وجه الفصل وترك العطف يعنى انها جملة مستانفة
وقعت جوابا للسوال عن علة الحكم المتقدم وهو تسوية الانذار
وعدمه فى انهم لا يؤمنون فكانه قيل ما علة هذا الحكم فاجيب بان الله
ختم على قلوبهم

بان الله ختم على قلوبهم لكن هذا علة قريبة لها والعلة البعيدة هو
غيتهم وانهماكهم كما سيصرح به وعلى تقدير ان يكون لا يؤمنون خبرا ويكون
قوله سواء عليهم الخ جملة معترضة لبيان علة الحكم يكون الحكم السابق
عدم ايمانهم ويكون الختم المذكور علة لهذه العلة قوله وبيان ما يقتضيه
عطف تفسيرى للتعليل لان معناه بيان العلة وهى تتناول الباعث
والمقتضى فقسره بالمقتضى قوله والختم الكتم تعريف لفظى للختم
وبيان له بما يرادفه على ما هو شان التعاريف اللفظية لان الكتم
من جملة معانيه اللغوية على ما فى القاموس حيث قال وبامره كتمه
فاشار المص ببيانه به الى انه المراد ههنا بالختم دون ساير المعانى و
فى الكشاف الختم والكتم ذهب اكثر شراحه ان معناه ان بينهما اشتقاقا
اكبر لاشتراكهما فى العين واللام وتناسبهما فى اصل المعنى لان
فى الختم على الشئ وهو ضرب الخاتم عليه كتما له والظاهر ان مراده ايضا
انهما مترادفان وما قال فى صورة الفاتحة من ان الحمد والمدح
اخوان فانما اوله الشراح هناك بالتلاقى فى الاشتقاق الاكبر
لضرورة دعت اليه وحمله على تقدير الترادف لا يعلم انه فى العموم
او الخصوص واما ههنا فلا ضرورة تدعو اليه فيحمل على ظاهره
الا انه بقى ههنا خدشة وهى ان من جملة معانيه اللغوية على ما
فى القاموس ختم على قلبه جعله لا يفهم شيئا وهو انسب للارادة
ههنا من الكتم قوله سمى به الخ ولما كان مدار التعريف اللفظى على
الترادف على ما حقق فى محله وكان معنى الترادف اتحاد اللفظين
فى المسمى استدل على ترادف الختم والكتم باتحاد مسماهما فقال سمى به
اى بالختم الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه اى الاستيثاق
كتم له فدل ذلك على ان مسمى الختم والكتم واحد وهو الاستيثاق اى
احكام الاغلاق ونحوه وقد عرفت ان ذلك هو معنى الترادف
فثبت انهما مترادفان وهو المدعى هذا غاية توجيه كلام المص وقوله
بضرب الخاتم عليه اما متعلق بقوله الاستيثاق او صفة له قوله
والبلوغ مرفوع وقوله آخره منصوب به وقوله نظرا علة لتسمية المقدر

ثم اختلفوا في عطف قوله والبلوغ فقيل هو عطف على الكتم يعني ان
الختم يستعمل في معنى الكتم وفي معنى البلوغ آخر الشيء اقول ويؤيده انه
عدّ في القاموس البلوغ آخر الشيء من جملة معانيه وقيل عطف
على الاستيثاق اى كما سمي بالختم الاستيثاق سمي به البلوغ آخر
الشيء نظرا الى ان الختم آخر فعل يفعل في ضبط وحفظ فيكون الحاصل
ان الختم كما يطلق على ما يرادف الكتم كذلك يطلق على معنى آخر وهو البلوغ
آخر الشيء ويحتمل ان يكون ذلك بطريق النقل من الكتم بجامع الكتم تامل
قوله والغشاوة فعالة اى على وزن فعالة بكسر الفاء وقوله
من غشاه بالتشديد من التغشية كما ان خطاء من التخطية وقوله
بنيت اى فعالة سواء كانت غشاوة او غيرها لما يشتمل على الشيء
اشتمالا حقيقيا كلا كالعصابة من عصب القوم بفلان اى
احاطوا به او بعضا كالعمامة فانها بنيت لما يشمل الراس وهو بعض
الشخص او اشتمالا حكميا كذلك كلا او بعضا كالخلافة والامارة
قوله ولا ختم ولا تغشية رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب
الظاهر كذا في الحواشي الشريفية ونقل عن بعض المتأولين ان القلب
على هيئة الكف ينقبض مع زيادة الضلال اصبعا اصبعا فيصير
مختوما وذلك قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقيل انما لم يحملوها
على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم الى الله تعالى وقال بعض
المحققين من الصوفية ما حاصله ان توهم لزوم الظلم لعدم
الاطلاع على سر القدر وحقيقة الايجاد فان الاستعداد
ازلي فايض من فيض الاقدس فاعيان الكفار لا يمكن ايجادها
الا على ما هم عليه من التجافي والبعد عن الحق كما بها يم[illegible]
فايجادهم على خلاف ذلك محال وابقاؤهم في كتم العدم
ترك للخير الكثير لاجل الشر القليل اذ في الوجود مصالح لا تحصى
فكما لا يلزم من ان لا يكون الناس كلهم انبياء واولياء ظلم
فكذلك هنا فوصفهم بالختم على قلوبهم واسماعهم وتغشية
ابصارهم عبارة عن ايجادهم على مقتضى اعيانهم فكما لا يمكن

ان يوجد

٢٥٧

فكما لا يمكن ان يوجد الحنظل فكذلك لا يمكن ايجاد الكافر مومنا
وله خاصية الكافر قوله وانما المراد بهما ان يحدث الله اى ليس المراد
بالختم والتغشية الا المعنى المجازى وهو ان يحدث الله في نفوسهم
اى اشخاصهم فيتناول القلوب والسمع والابصار قوله هيئة اى
صفة شبيهة بنقش الخاتم نظرا الى القلوب والاسماع وبالغشاوة
نظرا الى الابصار وقوله تمرنهم اى تعودهم وتجعلهم معتادين و
مصرين من التمرين وهو التعويد والتمرن التعود وهو في محل النصب
على انه صفة قوله هيئة وقوله على استحباب الكفر اشارة الى ضرر تلك
الهيئة واخلالها بالقوة النظرية كما ان قوله والمعاصي اشارة الى اخلالها بالقوة
العملية وقوله واستقباح مجرور معطوف على قوله استحباب الكفر و
المعاصي فقوله الايمان اشارة مكمل القوة النظرية وقوله والطاعات
اشارة الى مكمل القوة العملية والحاصل ان تلك الهيئة تؤدى الى استحباب
ما يخل بالقوتين واستقباح ما يكملهما قوله بسبب غيهم متعلق
بقوله ان يحدث والغي الضلال قوله وانهماكهم اى لجاجهم وتوغلهم
وقوله في التقليد اى باباتهم واسلافهم الكفرة وقوله واعراضهم عن
النظر الصحيح اى المنجي من ظلمات الجهل والحاصل ان احداث تلك
الهيئة في ذواتهم عقوبة معجلة لهم مسببة عن ضلالهم وعصيانهم
ولعذاب الآخرة اشد وابقى قوله فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق
النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها تجعل بتاء المفرد المونث فح يكون المضارع
مرفوعا معطوفا على قوله تمرنهم ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى الهيئة
فيكون الاسناد مجازيا وفي بعضها بياء المفرد المذكر فح يكون منصوبا معطوفا
على قوله يحدث ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى الله فيكون الاسناد حقيقيا
قوله واسماعهم بالنصب معطوف على قوله قلوبهم وقوله تعافى
استماعه اى تكرهه وتنفر عنه وقوله فتصير كانها مستوثق منها بالختم
اى القلوب والاسماع قوله وابصارهم بالنصب معطوف على قوله قلوبهم
او على قوله اسماعهم على اختلاف الرايين في مثله قيل لا يخفى ان كراهة
استماع الحق ليس للاسماع بل للقلوب القاسية وشان الاسماع استماع

يعني كما لا يمكن ان يوجد الحنظل حلوا

اخلالها

تمرنهم

الى الحقيقة

اذا عطاه

كما زدوني

فكما

استماع الكلام واما الكراهة فهو للقلب القاسي وكذا نقول ان اجتلاء
الايات ليس لابصار المستبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الا ادراك
المبصرات ولا فرق في نفس الادراك البصري بين نفس المستبصر وغيره
فلا يظهر معنى الختم على الاسماع ولا معنى الغشاوة على الابصار بما ذكره
والاولى ان يقال ان للابصار والاسماع تاثيرا في القلب فانه اذا ابصر
المرائي شيئا يحصل منه اثر في القلب وكذا اذا سمع فيكون المراد بالختم
والتغشية ان الله تعالى خلق هيئة في الاسماع والابصار يمنع تاثيرها الحاصل
منه في القلب وما قال الشريف العلامة ان مج الاسماع الحق ونبوها
عن الاصغاء اليه وكراهتها لاستماعه بل لعدم نفوذ الحق فيها
لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ مويد من وجه لما ذكرنا انتهى
واجيب بان هذا صحيح لكن القران نزل على عرف العرب قوله لا تجتلى
الايات اي لا تنظر اليها مجلوة مكشوفة اي لا تعرض عليها يقال اجتليت
العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة ويقال ايضا اجتلى العروس
اي عرضها مجلوة مكشوفة اي لا تعرض اعينهم على انفسهم الايات
مكشوفة بل مستورة بغطاء الشبه والشكوك والمراد بالايات
الايات التكوينية بدليل قوله المنصوبة في الافاق والانفس لا
التنزيلية ولا الاعم كما توهم قوله فتصير كانها غطى عليها لم يوجد
في بعض النسخ فيصح ان يكون قوله كانها غطى عليها بدلا من قوله لا تجتلى تجتلى
الذي هو مفعول ثان لتجعل قوله وحيل بينها وبين الابصار
اي وقعت الحيلولة بينهما قوله وسماه اي سمى احداث الهيئة
المذكورة وفي بعض النسخ سماها فالضمير راجع الى الهيئة والمراد
احداثها قوله على الاستعارة قابل الاستعارة بالتمثيل ذاهبا
الى ما اختاره الشيخ عبد القاهر وجار الله حيث ذهبا الى ان
الاستعارة قسم من المجاز المفرد مبني على علاقة التشبيه واما
مذهب السكاكي فهو ان الاستعارة تشمل التمثيل ولذلك
يسمى التمثيل استعارة تمثيلية وحاصل هذه الاستعارة على ما في
الحواشي الشريفية ان لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الاواني
لاحداث

كما تجتليها اعين المستبصرين

واما

وتوضيح ما ذكره في توجيه الاستعارة ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية تبعية وقوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تصريحية اصلية شبه احداث الهيئة اي الصفة المذكورة في القلوب والاسماع بختم الظروف من حيث ان احداث تلك الصفة فيها يمنع من نفاذ ما هو بصدد الدخول فيها اليها فلا تقبلان ما يلقى اليهما من الحق كما لا يقبل الظرف المختوم فاستعير اسم الختم لاحداثها ثم اشتق منه صيغة الماضي وشبهت الهيئة الحاصلة من الابصار المانعة عن الابصار على طريق الاعتبار بالغطاء الساتر للمرئي المانع من الادراك البصري من حيث انها تمنع من النظر الى الايات الافاقية والانفسية مجلوة ظاهرة كما يمنع الغطاء والغشاوة من النظر فاستعير اسم الغشاوة لتلك الهيئة ح

لاحداث هيئة في القلب والسمع مانعة عن حلوص تحق اليها كما يمنع
نقش الختام تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها فيكون
استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي هو الاشتمال على منع القابل
عما من شانه ان يقبله ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي ففي ختم
استعارة تصريحية تبعية وان لفظ الغشاوة استعير من معناه الاصلي
لحالة في ابصارهم مقتضية لعدم اجتلائها ايات الله ودلائله فهو
استعارة مصرح بها اصلية من محسوس لمعقول والجامع هو الاشتمال
المذكور في تلك التبعية انتهى ويمكن ان يجعل هذه الاستعارة
ايضا تبعية بنوع تمحل تدبر قوله ختما وتغشية مفعولان لقوله سماه
اي سمى احداث تلك الهيئة ختما ان كانت الهيئة في القلوب والاسماع
وسماه تغشية ان كانت في الابصار ففيه نشر على ترتيب اللف قوله ومثل
قلوبهم على بناء الفاعل معطوف معطوف على قوله وسماه والقول
بانه جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التي هي قوله وانما المراد بهما
ان يحدث الخ بعيد جدا مشاعرهم جمع مشعر بفتح الميم معناه محل
الشعور وبكسر الميم معناه آلة الشعور والمراد ههنا الاسماع والابصار
وقوله المؤفة اي التي اصابتها آفة من اليف الزع فهو مؤف اي بها آفة
فهي اسم مفعول وفي بعض النسخ يوجد ههنا لفظ بها فعلى هذا الباء
سببية والضمير عايد الى الهيئة اي اصابته آفة بسبب الهيئة الحادثة
فيها وقوله باشياء متعلق بقوله مثل بتقدير المضاف اي مثل حال قلوبهم
بحال اشياء وقوله ضرب حجاب بينها صفة لقوله اشياء اي اشياء موصوفة
بضرب الحجاب بينها وقوله ختما وتغشية نصب على التميز من النسبة في ضرب
فيكون في المعنى قايم مقام الفاعل كانه قيل ضرب ختم وتغشية بين
تلك الاشياء وبين الانتفاع بها وحاصل هذا التمثيل على ما في الحواشي
الشريفية ان يشبه حال قلوبهم واسماعهم وابصارهم مع الهيئة الحادثة
فيها المانعة عن الاستنفاع بها في الاغراض الدينية التي خلقت هذه الآلات
لاجلها بحال اشياء معدة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع عن ذلك
بالختم والتغطية ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون

بان يكون المراد بقوله تعالى على ابصارهم
غشاوة هو ان الله غشى ابصارهم
ويؤيده ان غشاوة قرئت بالنصب على ما
سيجيء وفي كلام المصنف ايضا اشارة
الى هذا حيث قال ولا ختم ولا تغشية
ولم يقل ولا غشاوة فيكون هناك
ايضا استعارة تبعية تبصر سلمه الله

او مثل قلوبهم ومشاعرهم الموف بها
باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها
ختما وتغطية وقد عبر عن احداث هذه
الهيئة بالطبع في قوله تعالى اولئك الذين
طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم
وبالاغفال في قوله ولا تطع من اغفلنا
قلبه وبالاقساء في قوله وجعلنا قلوبهم
قاسية وهي من حيث ان الممكنات باسرها
مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته
اسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما
اقترفوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله
عليها بكفرهم وقوله ذلك بانهم امنوا
ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت
الاية ناعية عليهم شناعة صفتهم
وحى

كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة امور والجامع عدم الانتفاع بما أعدله بسبب عروض مانع منه وهو امر عقلي منتزع من تلك العدة فتكون الاستعارة ح تمثيلية قوله وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تح يعني ان احداث هذه الهيئة كما عبر عنه ههنا بالختم عبر عنه في موضع اخر بالطبع فالختم والطبع عبارتان عن الاحداث المذكور فكما يجري في التعبير عنه بالختم الاستعارة والتمثيل يجري في الطبع ايض قوله وبالاغفال معطوف على قوله بالطبع اى وقد عبر عن الاحداث المذكور بالاغفال ايضا اذ لا يمكن حمل الاغفال في الاية المذكورة على معناه الحقيقي وهو جعل الشخص غافل القلب عن ذكر الله غير ملتفت الى جانبه لانه لا يخ عنه احد في بعض الاوقات او في جميعها وذلك لا يكون سببا للنهي عن طاعته فلا بد ان يحمل على احداث هذه الهيئة قوله وبالاقساء معطوف على قوله بالاغفال او على قوله بالطبع اى عبر عن هذه الاحداث بالاقساء ايضا لكن معنى لا لفظا لان الاقساء معناه جعل القلوب قاسية قوله وهي اى الامور المذكورة من الختم والطبع وغيرهما واعلم ان قوله من حيث الاول متعلق بقوله اسندت الذي بعده وقوله واقعة بقدرته خبر ثان او خبر المبتداء هو قوله اسندت وكذا قوله من حيث الثاني متعلق لقوله وردت الذي بعده في اصل كلامه ان هذه الامور اسندت الى الله تعالى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه لوجوب وجوده وواقعة بقدرته ووردت الاية ناعية عليهم شناعة صفتهم من حيث انها مسببة مما اقترفوه وغرضه من هذا الكلام دفع ما يتوهم من التنافي بين اسناد الختم بمعنى احداث الهيئة في قلوبهم ومشاعرهم الى الله تعالى وبين ذمهم بعدم قبول الانذار فيهم حيث دل الاسناد اليه تعالى ان المانع من قبول الحق من جهته تعالى ودل ذمهم بذلك ان القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهداية تعالى ووجه الدفع تغاير جهتي الاسناد والذم وان الاول من حيث ان الكل واقع بقدرته والثاني من حيث انه مسبب مما اقترفوه عقوبة معجلة قوله ناعية عليهم في القاموس

هو ينعي

هو ينعي على زيد ذنوبه اى يظهرها ويشهرها فقوله ناعية عليهم معناه مظهرة عليهم ذنوبهم وقد يجيء النعي بمعنى خبر الموت وح يتعدى باللام قال في القاموس نعاه له اخبر بموته والوخامة بمعنى القباحة من الوخمة وهي داء يختص بالابل واضطربت المعتزلة فيه ح الاضطراب الاختلال يقال اضطرب امره اى اختل يعني اختل امر المعتزلة فيه اى في اسناد الامور المذكورة من الختم والطبع والاقساء وغيرها الى الله تع بناء على ان خلق القبيح عندهم قبيح كفعله وتوضيح المقام انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في ان كلا من الختم والتغشية ههنا ليست على حقيقة بل محمول على المعنى المجازي وانما النزاع في تعيين ذلك المعنى المجازي الدحقيقة عندنا وهو بالنسبة الى صدوره عنه تعالى ليس قبيحا منه وانما القبيح كسب العبد اياه وقيامه به بل لا قبيح بالنسبة الله تعالى لان الافعال كلها بالقياس اليه سواء ولا يتصور في افعاله ظلم لان الكل منه وبه واليه فله ان يتصرف في الاشياء كيف يشاء وانما يوصف بالقبح والظلم ونظايرهما افعال العباد باعتبار كسبهم لها وقيامها بهم لا باعتبار ايجاد الله اياها فيهم والمعتزلة لما لم يجوزوا اسناد القبايح الى الله وكان احداث تلك الهيئة قبيحا على زعمهم بناء على استلزامه ان يكون سببا لنبوهم وتعاميهم عن قبول الحق وهو قبيح يمتنع صدوره عنه بدليل عقلي هو انه تع مستغن عن القبيح وعالم بقبحه وبقاه عنه فيمتنع الصدور حكمة للخروج عن قدرته بدلا بل سمعية نطق بها التنزيل فان نفي الظلم عنه ليس الا لقبحه فينفي القبايح كلها واذا لم يكن امرا بالفحشاء لم يكن فاعلا لها اصلا احتاجوا في التفصي عنه الى التاويلات التي نقلها المص عنهم قوله الاول ان القوم ح حاصل هذا الوجه على ما في الحواشي الشريفية ان الاسناد اليه تعالى كناية عن فرط تمكن هذه الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها في قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم الذي هو المقصود فيصدق به الا ترى انهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يريدون

واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التاويل الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقي المجبول عليه وفي

تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه ولما لم يمكن ارادة الحقيقة في اسناد
ختم الله تعالى على مذهب المعتزلة وجب ان يعد مجازا متفرعا عن الكناية
لان المعنى اذا امكن كان كناية كما في قولك الملك استوى على سريره
فانه كناية عن بسطة الملك وبيعة الناس اياه واذا لم يمكن كان
مجازا متفرعا عن الكناية كما في قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه في حقه تعالى مجاز متفرع على الكناية اذا اريد به ما كنى به
عنه وهو الملك فيجوز اطلاق الكناية عليه باعتبار الاصل والمجاز
باعتبار الفرع لكن ما يقتضيه كلام المص انه من قبيل الاستعارة التصريحية
حيث شبه اعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقي المانع
عما هو المطلوب من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار لكن لم يصرح
بالمشبه به بل كنى عنه بالاسناد الى الله تعالى لان الوصف الخلقي يستلزم
الاسناد اليه تعالى واما ما نقل عنه قدس سره في الحواشي الشريفية وان
كان ملايما لظاهر عبارة الكشاف لكنه بعيد عما هو مقتضى عبارة القاضي
قوله الثاني ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهايم التي خلقها الله
تعالى خالية عن الفطن ره في الحواشي الشريفية ان هذا الجواب تغيير
للمعنى وهو ان لا يحمل الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور بل
على تمثيل آخر يكون وجها ثانيا في الاية وهو ان يشبه حال قلوبهم فيما
كانت عليه من التجافي والنبو عن الحق بحال قلوب محقق ختم الله
عليها كقلوب الاغنام والبهايم او بحال قلوب مقدر ختم الله عليها
ثم يستعار الجملة اعني ختم الله على قلوبهم كما هي اي ماخوذة بتمامها من المشبه به للمشبه اما على سبيل التمثيل التحقيقي او التخيلي
فيكون المسند الى الله اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة
حق لا نعي شيا ولا قبح فيه اصلا سواء كان ختما حقيقيا او مجازيا
كما هو النظر لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله تعالى داخل
في المشبه به فلا مدخل له تعالى في تجافي قلوبهم ونبوها كما لا مدخل
للمتردد الذي خاطبته بقولك اني اراك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى في تقديم الرجل وتاخيرها اذ كل منهما داخل في المشبه به على
ما ترى

الاغنام جمع غنم جمع اغنم وهو الجاهل الذي لا يفهم شيا سند

او التخيلي

على ما ترى وان فرض انه عبر عنهما او عن احدهما بلفظ مجازي كالختم
في الاية اذا حمل على المجاز الذي هو المختار انتهى فقوله او قلوب مقدر
مجرور وختم الله عليها مرفوع على انه قايم مقام فاعله واذا كان الختم
مقدرا يكون المراد بالقلوب القلوب المقدرة فتامل قوله ونظيره اي نظير ما نحن فيه
في ان الكلام بجملته تمثيل من غير ان يكون للاجزاء مدخل فيه قولهم سال به
الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته حيث مثلت حاله
في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به
العنقاء من غير ان يكون للوادي مدخل في هلاكه ولا للعنقاء في طول
غيبته والنظير الاول ناظر الى التمثيل التحقيقي لان من سال به الوادي
متحقق كثير الوقوع والثاني ناظر الى التمثيل التخييلي لان نفس الحقيقي
لما كانت معروف الاسم مجهول الجسم كان من طارت به العنقاء للمحالة
مقدرا مفروض الوقوع وفي الصحاح العنقاء الداهية واصلها
طاير عظيم معروف الاسم مجهول الجسم قال الخليل العنقاء اسم ملك
وتانيثه بالنظر الى لفظ العنقا ونقل عن الازهري ان بجوار الرس
جبلا مشهورا بدمخ بفتح الدال المهملة وسكون الميم والخاء المعجمة قدر
سمكه ميل وكان فيه طيور كثيرة وفيها طاير من احسن الطيور لها عنق
طويل لونها مشوب بكل الالوان وكان من عادتها ان تنقض على
الطيور فتاكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به
فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب كل ما اخذته ثم انقضت على جارية
قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم خنظلة بن صفوان
فدعا عليها فقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة
فاحترقت فضرب بها العرب مثلا في اشعارهم وقيل فدعى عليه خنظله
عليه السلام فذهب الله به الى بعض جزاير البحر المحيط تحت خط الاستواء
وهي جزيرة لا يصل اليها الناس والاول يناسب الهلاك الكلي وهذا يناسب
طول الغيبة المضروب له قوله الثالث ان ذلك فعل الشيطان او الكافر
حاصله ان يحمل الختم على الاستعارة او التمثيل السابق ويجعل اسناده
الى الله تعالى مجازا من باب اسناد الفعل الى المسبب له فالخاتم في الحقيقة

انقضت

هو الشيطان او الكافر نفسه الا انه تعالى لما كان هو الذى اقدره ومكنه اسند اليه
الفعل كما اسند الى الامير فى قولهم بنى الامير المدينة كذا فى الحواشى الشريفية
واورد على هذا الوجه بانه يقتضى صحة اسناد الشرور والقبايح اليه تع ما
باعتبار الاقدار والتمكين قوله الرابع ان اعراقهم الخ اى ضمايرهم
المحتجبة بابدانهم فان الاعراق جمع عرق وهو اصل الشجرة فشبه الضماير
بها فى كونها محتجبة غير ظاهرة كما ان الاعراق كذلك ومحصوله
ان الختم ليس مجازا عن الالجاء الى الكفر والمنع عن قبول الحق حتى يمتنع
اسناده الى الله تع حقيقة بل هو مجاز عن ترك القسر والالجاء الى
الايمان فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم عليه وليس هذا المعنى
ايضا اعنى ترك القسر مقصودا فى نفسه بل هو كناية عن تناهيهم فى الكفر
والضلال لان اعراقهم رسخت فى الكفر واستحكمت فيه ولولا ابتناء
التكليف على الاختيار لالجاهم الى الايمان لكن لم يلجاهم ابقاء لغرض
التكليف وهو اثابة المكلف بمقابلة اتيانه بما كلف به باختياره فان
المرء لا يثاب بما فعله قسرا والجاء فاطلق الختم على ترك القسر مجازا
مرسلا ثم كنى به عن ذلك التناهى ورد هذا الوجه ايضا بانه خال عن
القرينة وتغيير للنظم بجعل الختم مجازا عن ترك القسر ثم جعله كناية
عن انهماكهم فى الغى والضلال بحيث يحتاجون الى القسر قوله الخامس
عبر عن تركه بالقسر جواب لما وقوله فانه سد لايمانهم بيان لوجه به
مدخول لما لجوابه يعنى ان ترك القسر والتعبير عنه بالختم سد لايمانهم
من حيث انه سد طريقه الذى هو القسر كما ان الختم سد للشئ المختوم
عليه من حيث انه سد طريق التعرض به قوله وفيه اشعار الخ اشارة الى
كون هذا المجاز كناية عن تناسيهم فى الاصرار والضلال التراقى الوصول
الى المرمى كما ان التناهى الوصول الى النهاية قوله الخامس ان يكون
حكاية لما كانت الكفرة يقولون الخ اى يكون قوله تع ختم الله على قلوبهم
حكاية لكلام الكفار ونقلا له بالمعنى لا بعبارتهم فان كون القلوب
فى اكنة هو معنى الختم عليها كما ان ثبوت الوقر فى الاذان ختم عليها
وثبوت الحجاب تغشية للابصار لان الغشاوة حجاب مانع من الابصار
واسناد هذه

واسناد هذه الامور الى الله تعالى حقيقة لان الكفار يجوزون اسناد
القبيح اليه تعالى والختم يجوز ان يكون حقيقة وان يكون مجازا ثم ان قوله
تهكما واستهزاء بهم علة لقوله حكاية واورد على هذا الوجه ايضا انه
يا باه سوق الكلام لان القصد بختم الله الى تقرير ما تقدم من حال
الكفار وتاكيده سواء جعل استينافا او لا قوله كقوله تعالى لم يكن
الذين كفروا الخ يعنى نظيره فى كونه حكاية لكلام الكفرة ونقلا له
بالمعنى لا بالعبارة تهكما بهم واستهزاء قوله تعالى لم يكن الخ وقد
حكى فيه على سبيل التهكم معنى ما كانوا يقولون قبل البعثة بعبارة
اخرى فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث
النبى الموعود فى التورية والانجيل اى لا نتركه الا عند بعثته
فلما بعث الرسول عليه السلام ودعاهم الى الحق كفروا فاستهزأ بهم
حكاية عن قولهم انهم كانوا يقولون كذا وانما حمل على الاستهزاء
لانه لو كان ابتداء اخبار من الله لكان الانفكاك عن دينهم الذى
كانوا عليه واقعا متحققا عند مجئ الرسول عليه السلام ولم يقع
فتعين الاستهزاء والتهكم وفائدة هذا الاستهزاء الوعيد والتهديد
قوله والسادس ان ذلك الختم فى الاخرة الخ حاصله ان ختم القلوب
وابطال القوى ليس فى الدنيا حتى يكون تركا للاصلح فلا يسند اليه تعالى
بل انما هو فى الاخرة جزاء على اعمالهم والجزاء انما يكون من جنس
الاعمال وجزاء سيئة سيئة مثلها فهو عدل لا ظلم فاسناده على حقيقته
وانما التجوز فى التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى لتحقق وقوعه
وهو كثير فى القران قوله ويشهد له قوله ونحشرهم الخ يعنى ان القران
يفسر بعضه بعضا فيشهد بصحة هذا الوجه انه تعالى اخبر عن
ان يعميهم ويصمهم بقوله ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم
عميا وبكما وصما وقال ايضا اليوم نختم على افواههم الاية
وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون قوله السابع ان المراد بالختم
وسم قلوبهم الخ هذا الوجه حكى عن ابى الحسين البصرى واختاره الجبائى
والقاضى عبد الجبار وحاصله ان المراد بالختم سمة وعلامة يجعلها الله

في قلوب الكفرة واسماعهم ويعلم الملئكة بذلك انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيبغضونهم ويلعنونهم فشبه الوسم المذكور بالختم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضي استعارة تبعية وهذان الوجهان غير ما في الكشاف الا ان المعتزلة ذكرهما في وجوه التاويل التي اوردوها في التقصي عما يرد على مذهبهم فراد بهما المص على ما في الكشاف من الوجوه الخمسة الاول واورد عليهما اورد على الخامس من ان كل واحد منها غير مناسب للمقام وعلى السابع خاصة انه غير مناسب لما بعده فانه لا مناسبة بين الغشاوة المانعة للابصار وبين العلامة التي يستدل بها على حال من اتسم بها ورد بان عدم المناسبة ممنوع لجواز ان يراد بالغشاوة ايضا وسم كذلك وفيه بعد لا يخفى قوله وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم يعني كل ما وقع في القران من امثال هذه الكلمات مسندة الى الله تعالى فنحن نحمل الاسناد على الحقيقة وان الله تعالى خلقهم كذلك من غير حاجة الى تاويل غير المتشابهات لان الكل من الله ولا قبح بالنسبة اليه والمعتزلة يصرفونه عن الظاهر ويأولون بمثل هذه التاويلات المذكورة التي تنادي على سوء حالهم ووخامة مآلهم وقوله كلامنا مع ما عطف عليه مبتداء قدم عليه خبره الذي هو قوله هذا المنهاج وقوله فيما يضاف ظرف للكلام المفهوم من قوله كلامنا فانه في قوة الكلام معهم قوله وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم الخ دفع لاحتمال ان يكون داخلا تحت التغشية دون الختم فانه يحتمل ان يكون معطوفا على قلوبهم عطف مفرد على مفرد فيكون متعلقا للختم متمما للجملة الفعلية التي قبله ويحتمل ان يكون مع ما بعده خبرا مقدما لقوله غشاوة فانها وان كانت نكرة لكنها مخصصة بتقديم الخبر الظرف فيكون متعلقا للتغشية ومتمما للجملة الاسمية واختاره لدلائل اشار الى الاول بقوله كقوله وختم على سمعه وقلبه وتمامه وجعل على بصره غشاوة فانه نص في ان السمع داخل تحت الختم دون التغشية فان القران يفسر بعضه بعضا وذكروا في نكتة تقديم القلب في ختم الله على قلوبهم

على قلوبهم وتاخيره في ختم على سمعه وقلبه ان هذا المقام مقام اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب فيه تقديمه قوله وللوفاق على الوقف عليها اشارة الى دليل ثان وتقريره ان اتفاق القراء على الوقف على سمعهم والابتداء من قوله وعلى ابصارهم يدل على انه داخل تحت الختم اذ لو لم يكن كذلك بل كان خبرا لقوله غشاوة لم يحسن العطف فكيف الاجماع قوله ولانهما لما اشتركا الخ اشارة الى دليل ثالث على المقصد عقلي فان الاوليين كانا نقليين وحاصله ان السمع كالقلب لا يختص ادراكه بجهة من جميع الجهات فالمانع منه ايضا ينبغي ان لا يكون منعه مختصا بجهة من الجهات وهو الختم فانه يمنع الادراك مطلقا من غير اختصاص بجهة دون جهة بخلاف الغشاوة فانه يمنع الادراك من جهة المقابلة فقط لاختصاص ادراك العين بتلك الجهة فالختم يناسب السمع كالقلب واما التغشية فانما يناسب البصر دونهما واعترض عليه صاحب الكشف بان لفظي الغطاء والغشاوة لا ينبئان عن خصوص جهة المحاذاة بل لان الغشاء في امراض العين مشهور فالغشاء انسب بها انتهى يريد ان الغطاء والغشاوة قد يحيطان جميع جوانب الشيء كالمكبة والقبة المضروبة على الشيء فلا يكونان مخصوصين بجهة المحاذاة واجيب عن هذا الاعتراض بان المقصود منهما ليس الا الحجاب بين الرائي والمرئي واختصاصه بالمقابلة واضح قوله وكرر الجار ليكون اول الخ يريد به دفع ما يمكن ان يورد ههنا من انه لو كان السمع داخلا تحت الختم لم يحتج الى اعادة الجار بل يكفي ان يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم لان المعطوف عليه مظهر وانما يحتاج الى اعادة الجار اذا عطف على الضمير المجرور وتقرير الدفع ان اعادة الجار وتكريره ههنا لنكتتين الاولى ان يكون اول اي ازيد دلالة على شدة الختم في الموضعين اي القلب والسمع والاخرى ان يدل على استقلال كل منهما اي من القلب والسمع بالحكم وهو الختم اما الاولى فلان ملاحظة معنى الجار في كل منهما على ما يقتضيه العطف يستدعي ان يكون الفعل متعديا بالجار مع انه يتعدى بنفسه من غير حاجة الى حرف الجر ولا شك ان زيادة اللفظ مع حصول

٨ للايمان وذلك مما يتعلق بالقلب فالمناسب فيه تقديم القلب وذكر المقام مقام بيان عدم قبولهم صح

اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمناسب للزيادة ههنا
هو الشدة فكان دالا عليها بلا اعادة الجار فاذا اعيدت كانت ادل
واما الثانية فلان الختم على القلب لا يستتبع الختم على السمع اصلا فيحتاج
الى الاعادة ليفيد كون السمع ايضا مختوما واما الختم على القلب
فربما يكون تابعا للختم على السمع فانه اذا لم يسمع لم يعقل
المسموعات ولذلك ترك اعادة الجار فيما قدم فيه ختم السمع
على ختم القلب كما في قوله تع وختم على سمعه وقلبه قوله ووحد
السمع للامن عن اللبس جواب عما يقال ان السمع لفظ مفرد اضيف
الى ضمير الجمع والمجموع لا يكون لهم سمع واحد بل لكل واحد منهم
سمع فمقتضى الظاهر ان يقال واسماعهم سيما ان ما قبله وما بعده
كليهما جمع وتقرير الجواب انه اورده مفردا لامرين احدهما الامن
من الالتباس وبيانه انه اذا كان مدلول اللفظ امرا منفصلا
عن الشخص مثل الثوب والفرس فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد وارادة
المتعدد فلا يقال ثوبهم وفرسهم عند ارادة الاثواب والافراس
حذرا عن اللبس اذ يجوز اشتراك جماعة في ثوب واحد وفرس
واحد واما اذا لم يكن مدلول اللفظ امرا منفصلا كالسمع
فيجوز اطلاق اللفظ المفرد وارادة المتعدد لعدم اللبس لظهور
انه لا يجوز اشتراك شخصين فصاعدا في سمع واحد وثانيهما
اعتبار الاصل فانه اي السمع مصدر في اصله يقال سمع سمعا وسماعا
والمصادر لا تجمع لانها تدل على الماهية المعراة عن الدلالة على التعدد
والجمع يستلزم التعدد ولهذا المعنى ايضا لا يثنى فلا يقال جلست
جلوسين او جلوسات الا ان يقصد العدد او النوع وههنا لم يقصد
شي منهما وفي الحواشي الشريفية وكذا الحال في المصادر عند المرجح الاصل
واما المرجح فالاختصار والتفنن بتوحيد السمع وجمع اخويه مع
اشارة لطيفة الى ان مدركاته نوع واحد ومدركاتهما انواع مختلفة
وما قيل من ان دلالته وحدته على وحدة متعلقه لا يعلم من اي
الدلالات هي مدفوع بانها من الدلالة الالتزامية التي يكتفى فيها
باى لزوم

باى لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد في اعتبارات البلغاء انتهى يريد ان
ما ذكر من الوجهين مجوز للتوحيد فلا بد من مرجح وهو الاختصار
والتفنن الخ واعلم ان القرطبي قال وقرئ على اسماعهم فعلى هذا لا يتوجه
شي ولا يحتاج الى عذر للتوحيد اذ لا توحيد ح قوله او على تقدير مضاف
عطف على الجار والمجرور اعني قوله للامن قوله مثل وعلى حواس
سمعهم الحواس جمع حاسة وهي القوة الحساسة اي الدراكة وفي
الحواشي الشريفية فيكون السمع ح بمعنى المصدر وفيما سبق من
الوجهين كان بمعنى القوة السامعة وجوز ان يكون فيهما بمعنى
العضو قوله والابصار جمع بصر وهو ادراك العين في الكشاف
البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان
البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتامل وكانهما
جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى للابصار والاستبصار والمص
عدل عنه وفسره بادراك العين لان الظ كونه مصدرا فالمناسب
ان يفسر بالادراك وهو ايض مجزوم في اللغة واما كونهما نورين فليس
مجزوما به بحسب اللغة ولا مما يقتضيه العقل وفي الحواشي الشريفية
نور العين هي القوة التي بها الابصار كما ان نور القلب هو القوة
التي بها التعقل والافتكار ولفظ كان في قوله وكانهما ليس
للتشبيه بل للظن والتخمين الذي كثر استعماله فيه والمراد بالجوهر
الجسم اللطيف النوراني لا ما هو قايم بذاته ذهابا الى جعل
القوى من قبيل الصور اي النوعية دون الاعراض انتهى وانت
خبير بانه على هذا التقدير يكون القول بكونهما جوهرين مظنونا
غير مجزوم به فلا وجه لترك المجزوم به واختيار المظنون ثم ان عدم
كون القوى اعراضا لا يستلزم كونها اجساما اذ يكفي فيه كونها
جواهر فما ذكره المص اسلم واقوم فلذلك عدل اليه قوله وقد يطلق
اي البصر مجازا اي بطريق المجاز على القوة الباصرة وهي قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتاديان الى العينين
يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال قوله وعلى العضو اي وكذا

يطلق لفظ البصر مجازا على العضو المخصوص المسمى بالعين
قوله وكذا السمع يعني انه يطلق حقيقة على الادراك المخصوص
المتعلق بالاصوات وقد يطلق مجازا على القوة السامعة المودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ وعلى العضو المعين الذي
هو الاذن ويجمع على اذان قوله ولعل المراد بهما اي بالسمع والبصر
واشار بكلمة لعل الى انه غير مقطوع به لامكان حمله على الحقيقة
بتقدير المضاف كما سبق قوله العضو اي الاذن والعين قوله
لانه اشد مناسبة للختم والتغطية اي باعتبار معنى الحقيقي
الذي يكون بالجسم على الجسم اذ المناسبة المعتبرة في الالفاظ
انما هي باعتبار المعاني الحقيقية وان لم تكن مرادة منها فكونه
اشد مناسبة باعتبار انهما جسمان صالحان للختم والتغطية
عليهما بخلاف المعنيين الاخريين لهما فانهما عرضان تابعان
لهما وبهذا الاعتبار يتحقق فيهما ايضا اصل المناسبة وان لم يكن
اشد قوله وبالقلب معطوف على قوله بهما اي ولعل المراد بالقلب
ما هو محل العلم لان الغرض من الختم منع محل العلم والادراك
عن ادراكه واختلفوا في محل العلم فذهب اكثرهم الى انه الدماغ
ولهذا لا يعلم شيء من اختل دماغه وبعضهم الى انه داخل الله
اللحم الصنوبري ولما تعارض ادلة الفريقين لم يصرح به و
دفعا للتحكم قوله وقد يطلق اي القلب ويراد به العقل والمعرفة
اي التامل والتفكر قوله كما في قوله تع ان في ذلك لذكرى لمن
كان له قلب اذ المعتبر في الاذكار انما هو نفس العلم والتامل
والتفكر لا محله لان وجود محله بدون اعماله بالتامل والتفكر
لا يفيد اذكارا قيل هذا مخالف لما اختاره في تفسيره حيث قال
اي قلب واع يتفكر في حقايقه اقول لا مخالفة اصلا فانه
اشار بتوصيف القلب بكونه داعيا ومتفكرا في الحقايق الى ان
القلب ههنا ماخوذ باعتبار هذا الوصف ولا شك ان اعتبار الموصوف
من حيث الوصف يرجع الى اعتبار الوصف فيرجع الى ما ذكره ههنا
قوله وانما

لان القلب الذي لا يتامل [illegible] العدم

٢٦٤

قوله وانما جاز امالة التهايع الصادع واعلم ان الامالة ان تنحو بالالف
نحو الياء وبالفتحة نحو الكسرة ولها شروط فصلوها في محله فكان
القياس ان لا تجوز في كلمة ابصارهم لان الامالة فيها يستدعي تسفل
صوت الصاد وهو ينافي كونها من الحروف المستعلية التي يتصعد
الصوت بها الى الحنك الاعلى ولهذا قالوا الفتحة تمنع عن الامالة
متى كان حرفها مستعليا فاشار المص الى وجه جوازها بقوله لان الراء
المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وتقريره ان الراء يتكرر
عند مدها في مخرجها فاذا كانت مكسورة فكانها تكررت كسرتها
ايضا فكانت غالبة على المستعلية الواحدة سيما وقد قامت
الكسرة مقام كسرتين فان ذلك اعون على الامالة قال في المفصل
الراء المكسورة اذا وليت الالف يمال لها ما لا يمال لغيرها مع غيرها
تقول طارد وغارم وقال فيه ايضا وتغلب المكسورة غير المكسورة
كما تغلب المستعلية انتهى ولما كان تكرار الحرف موجبا لتكرار حركتها
اختصر المص الكشاف ولم يذكر قوله كان فيها كسرتين قوله
وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه اي مرفوع على انه مبتداء
وعلى ابصارهم خبر قدم عليه وليس لتكرير الجار كما في وعلى سمعهم
لانه غير داخل تحت الختم كالسمع ثم ان القول برفعه بالابتداء
لا يختص بسيبويه بل هو قول الجمهور لانهم شرطوا في رفع ما بعد الجار
والمجرور على الفاعلية تقدم نفي او استفهام او نحوهما مما يقيد عليه
اسم الفاعل في العمل الا ان الاخفش لما اشتهر نزاعه مع سيبويه
ذكره لا لكونه مخصوصا به بل لشهرة المقابلة قوله وبالجار والمجرور
عند الاخفش اي هو مرفوع عنده على انه فاعل الظرف لا مبتداء
فلا ضمير في الجار والمجرور بل هو نايب عن استقر ورافع للظاهر
وليس الاعتماد عنده شرطا للعمل وهو قول الكوفيين ايضا لان
التقدم المذكور ليس بشرط عندهم ثم ان الاخفش والكوفيين
لا يمنعون الرفع على الابتداء بل يجوزون الوجهين بخلاف سيبويه
فانه يمنع كونه فاعلا للظرف قوله ويؤيده اي يؤيد اي الاخفش

ويؤيده

العطوف على الجملة الفعلية اذ العطف عليها يناسب تقدير الفعل
وهو يعمل بلا اعتماد على شيء فكذا ما ينوب منابه من الجار والمجرود
وايضا يحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه في الفعلية
قوله وقرئ بالنصب اي قرئ غشاوةً منصوبا فتذكير الضمير بتاويل
الغشاوة بالغطاء اوبتاويل المذكور وفي الكشاف وقرئ غشاوة
وبالكسر وبالنصب اي كسر الحرف الاول ونصب الاخر ولما كانت ذلك
مستدركا ههنا لم يذكره المصنف انما اورده بصيغة التمريض لكون
هذه القراءات كلها بشوذ لكن نقل ابن عطية وغيره انه قراء بالنصب
المفضل الضبي عن عاصم قوله على تقدير وجعل على ابصارهم
غشاوة اي على تقدير فعل مناسب للمفعول سواء كان مناسبا
للفعل المعطوف عليه اولا وههنا الفعل المناسب لختم مثل
جعل واحدث وقد صرح بجعل عاملا في قوله وجعل على بصره
غشاوة فيكون على طريقة قوله علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها
لانه المناسب لا التعليق قوله اوعلى حذف الجار وايصال لختم الله
عطف من حيث المعنى على قوله على تقدير وجعل اي قرئ بالنصب
اما على حذف الفعل وتقديره اوعلى حذف الجار من غير حذف
للفعل فكان الاصل والمعنى وختم الله على ابصارهم بغشاوة
فحذف الجار واوصل الفعل ولما كان الاجماع على الوقف على قوله
وعلى سمعهم يمنع هذا الوجه اخره مع كون الحذف والايصال
بابا شايعا اذا يفاً قوله وبالضم والرفع وبالفتح والنصب وقرئ
بضم الغين ورفع التاء وكذا قرئ بفتح الغين ونصب الاخر الذي
هو التاء قوله وهما لغتان فيها اي ضم الغين المعجمة وفتحها لغتان
في غشاوة قوله وغشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة
اي وقرئ بدون الالف مع كسر الغين المعجمة ورفع الآخر وبفتحه
ونصبه بتقدير جعل مثلا قوله وعشاوة بالعين الغير المعجمة
ولم يبين حركة الاول واعراب الآخر فقيل بفتح الاول ورفع الآخر
وقيل يحتمل فتح اوله وكسره مع رفع اخره ونصبه وفي الحواشي
الشريفية

وفي الحواشي الشريفية العشاء بعضهم مصدر الاعشى وهو من لا يبصر بالليل
ويبصر بالنهار ولعل المعنى حينئذ انهم يبصرون الاشياء ابصار
عقلة الابصار عبرة انتهى وهو نص على انها بفتح الاول ورفع
الآخر او العشاء بالفتح والمد فطعام يوكل بعد الزوال ويقابله
الغداء وهو ما يوكل الزوال قوله وعيد وبيان لما يستحقونه
يريد ان قوله تعالى ولهم عذاب عظيم جملة مستانفة لبيان الوعيد
وما يستحقونه قوله بناء ومعنى اما بناء فلان كليهما على وزن
فعال بفتح الفاء واما معنى فلان المراد بهما كما ستعرف العقاب
الذي يرتدع به الجاني عن المعاودة الى الجناية التي وقع العقاب
المذكور جزاء عليها ويرتدع به غير الجاني عن ارتكاب مثلها قوله
اذا امسك اي اعرض عن ذلك الشيء وامتنع عنه فسمي العذاب
عذابا لانه يمسك الجاني عن الجناية ويمنعه عنها قوله ومنه الماء
العذب لانه يقمع العطش ويردعه اي ومن قولهم اعذب عن الشيء
اخذ قولهم الماء العذب لانه يكف العطش بخلاف المالح فانه يزيده
ففيه معنى الامساك قوله ولذلك اي ولكون الماء العذب يقمع العطش
ويكفه سمي نقاخا بضم النون والقاف والخاء المعجمة لان النقخ
الكسر والماء العذب ينقخ العطش ويكسره وفي الصحاح النقاخ
الماء العذب الذي ينقخ الفواد ويبرده وفي القاموس النقاخ الماء
البارد والعذب الصافي قوله وفراتا اي ولذلك المذكور ايضا
سمي الماء العذب فراتا لانه يرفت العطش اي يكسره يقال رفت الشيء
يرفته اي فته وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم البالي فهو على
القلب المكاني كما صرح به في الكشاف اي على جعل العين موضع
القاف والفاء موضع العين وعلى هذا فوزن عقاة صرح به
في الحواشي الشريفية ويستبان منه ان نهر الكوفة انما سمي
فراتا لكون ماءه عذبا جدا قوله ثم اتسع فاطلق على كل في الحواشي
الشريفية اي اتسع في العذب بالتعميم دون النكال يقال فدحني
الشيء اي اثقلني فهو فادح انتهى يريد انهما كانا في الاصل مترادفين

الوعيد
م

اي يدركون حقائق الاشياء
كما يدركون المبصرات
في ظلمة الليل ولا يدركونها
كما يدركها اولو الابصار
المبصرات والنهار شمس الله

رواة
م

ثم التسع في العذاب بالتعميم بان استعمل في معنى اعم من اصل
معناه وهو الالم المثقل وان لم يكن ردعا للجاني والفادح بفاء
ودال وحاء مهملتين معناه المثقل في القاموس فدحه الدين
كمنع اثقله وفوادح الدهر خطوبه وافدح الامر واستفدحه
وجده فادحا اى مثقلا صعبا والفادحة النازلة انتهى قوله
وان لم يكن نكالا اى عقابا يردع الجاني تفسير للنكال وقوله يردع
الجاني عن المعاودة صفة مقيدة لقوله عقابا فيكون النكال
اخص من العقاب فيلزم ان لا يتحقق النكال في الاخرة فيشكل
بقوله تع في حق فرعون فاخذه الله نكال الاخرة والاولى الا ان
يقال النكال ههنا كمجاز عن مطلق العقاب قوله فهو اعم منهما
اى العذاب بعدما اتسع فيه اعم من النكال والعقاب اما عمومه
عن النكال فلتحقق العذاب بدونه في الالام الاخروية فانها
لم يرد بها روع الجاني عن المعاودة بل هي جزاء للجنايات التي
اكتسبها العبد في الدنيا واما عن العقاب فلان الالام التي
تلحق الاطفال والبهايم عذاب وليست بعقاب فقد تحقق
العذاب بدون الاخص ومن ارجع الضمير الى العقاب فقد
زاغ من سنن الصواب انتهى وانت خبير بان ما لا يكون
نكالا ليس بمذكور وانما المذكور هو النكال والعقاب والدليل
الذى ذكره جار في كل منهما على ما حققناه فاعتبار العقاب في
المرجع هو الصواب قوله وقيل استقاقه الخ يريد بيان وجه كون
العذاب هو النكال مع كون العذاب شيئا مليحا وحالا طيبا فاشار
الى ان وجهه ان العذاب مشتق من التعذيب بمعنى ازالة
العذب اى الشئ المليح والحال الطيب نكال واعلم ان
اشتقاق الخ الثلاثي من المزيد فيه انما يصح اذا كان المزيد فيه
اشهر واوضح معنى من الثلاثي كما يقال الوجه مشتق من المواجهة
اوضح واشهر من الوجه وفيما نحن فيه ليس كذلك الآن جعل العذاب
مشتقا من العذب ليس له معنى لاستلزامه كون العذب

داخلا

[margin:] وقيل الضمير راجع الى ما لا يكون نكالا وما لا يكون نكالا لا وجود له في الخارج فلا ... بدون الاخص

[margin:] ... فان المواضع ...

داخلا في مفهوم العذاب لوجوب دخول معنى المشتق منه
في المشتق فاضطر في اشتقاقه الى جعل الثلاثي مشتقا من المزيد
فيه قوله كالتقذية يعني ان التعذيب بمعنى ازالة العذب ليس
ببعيد لان التقذية بمعنى ازالة القذى ثابت في اللغة وكذا التمريض
فانه وان كان عبارة عن حسن القيام على المريض الا ان حسن القيام
عليه يلزمه ازالة المرض قوله والعظيم نقيض الحقير الخ وفي الحواشي
الشريفية المراد بالنقيض ههنا ما يدفع به الشئ عرفا فاذا قيل
هذا كبير او عظيم دفع الاول بانه صغير والثاني بانه حقير ولما كان
الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير الا ترى الى جريان العادة
بان الاحسن يقابل بالاشرف والخسيس بالشريف فما يتوهم من
ان نقيض الاخص اعم مما لا يلتفت في امثال هذه المباحث انتهى
وانما حمل على المعنى العرفي دون الاصطلاحي لانه لا اختلاف بينهما
بالايجاب والسلب فهو بمعنى المقابل قوله فكما ان الحقير دون الصغير
اى هما جنسان والحقير اخسهما لكون الصغر باعتبار المقدار و
الجثة والحقارة باعتبار الدرجة والرتبة فجاز ان يكون الشئ
صغير الجثة عظيم الرتبة لا حقيرها قوله فالعظيم فوق الكبير اى هما
شريفان والعظيم اشرفهما لان الكبير والصغر لما كانا مقيسين
الى الجثة والحقارة والعظم الى الرتبة فجاز ان يكون الشئ
حال كونه كبيرا بحسب الجثة حقيرا بحسب الرتبة فظهر ان وجه
اختيار توصيف العذاب بالعظيم دون الكبير هو ان العظم لكونه
بحسب الرتبة ادخل في تهويل شان العذاب فهو انسب بالمقام واليه
اشار بقوله ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بساير ما يجانسه
اى من الالم والايذاء قصر عنه وحقر بالاضافة اليه وقد افصح
ذلك قوله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا اوذى في الله
جعل فتنة الناس كعذاب الله الاية وشتان ما بينهما فما ظنك
بعذاب يكون المعذب به هو الواحد القهار قوله ومعنى التنكير
في الاية اى معنى تنكير غشاوة وعذاب فان المقصود بيان معنى تنكيرهما

لابيان معنى تنكير عذاب فقط ولذا قال في الاية ولم يقل فيه فانه
لو قال فيه لانصرف الى العذاب لكون الصدد في بيانه وانما حمل التنكير
التنكير في غشاوة على التنويع مع انه حمله بعضهم على التعظيم اى
غشاوة لانه انسب بقوله عذاب لان حمل تنكيره على التنويع اظهر لاستفادة
التعظيم من صريح وصف الدال عليه بجوهره وصيغته مع تنكيرها ايضا
كذا في الحواشي الشريفية ويجوز ان يحمل التنكير على التعظيم ويجعل
ما يستفاد من صريح وصف الدال عليه بجوهره للتأكيد كما في
نفخة واحدة وامس الدابر وكانه لهذا قال انسب بصيغة التفضيل
قوله وهو التعامي عن ايات الله اختار التعامي على العمى تنبيها
على ان ذلك من سوء اختيارهم وشامة اصرارهم على انكارهم
كذا في الحواشي الشريفية قوله من الالام العظام وصف الالام جاء
بالعظام ليس للاشارة الى ان التنكير فيه للتعظيم حتى ينافي ما اشار
ما اشار اليه من كونه للتنويع بل ليظهر صدق الوصف المذكور اعني
عظيم عليه ولهذا قال من الالام فان كلمة من تدل على انه مما
يصدق عليه ذلك الوصف وما في بعض النسخ من قوله نوع عظيم
بزيادة لفظ عظيم فهو ابض للاشارة الى صدق معنى الوصف المذكور
عليه فتامل ههنا قوله بشرح حال الكتاب وهو قوله ذلك الكتاب
لا ريب فيه هدى للمتقين قوله ذكر المومنين الذين اخلصوا دينهم
لله وهو قوله تع الذين يومنون بالغيب قوله وثنى باضدادهم
الذين محضوا حيث قال ان الذين كفروا سواء عليهم الاية لان المراد منهم
المصرون المجاهرون الذين لم ينفعهم انذار النبي صلى الله عليه
وسلم فلم يومنوا ولا يومنون اصلا لا قلبا ولا لسانا كما اشار اليه
بقوله ظاهرا وباطنا فان معناه لسانا وقلبا فلا يندرج فيه المنافقون
سواء كان تعريف الموصول للعهد مرادا به ناس باعيانهم او للجنس
العام الذي خص منه غير المصرين لان المنافقين امنوا لسانا ونفعهم
الايمان ظاهرا وبهذا يندفع ما اورده ههنا بعض الكتابيين من
ان هذا انما يظهر اذا جعل التعريف للعهد واما اذا حمل على الجنس
ففيه اشكال

والشرح اصله لغة بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر
اى بسطه بنور الهي وروح من الله وشرح الكلام
والكتاب اظهار ما يخفى من حاله ومعانيه
وهو المراد هنا لانه وان كان مجازا
صار حقيقة عرفية شهاب

القائل كازروني

لظهور

ففيه اشكال لتناوله المصرين من الماحضين والمنافقين معا
قوله ولم يلتفتوا لفتة اللفت على وزن علم ومعناه الشق
والجانب يقال لم يلتفت لفت فلان اى لم ينظر اليه ولم يلحظ
جانبه والضمير في لفته راجع الى الكتاب والايمان وجوز رجوعه
الى الله تع قوله ثلث جواب لما قوله بالقسم الثالث المذبذب
اشارة الى ما قاله تع مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى
هؤلاء فان التذبذب هو التردد وهم مترددون بين الايمان
المحض والكفر المحض لا يصيرون الى احد الفريقين بالكلية قوله
وهم الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم اشارة الى ما
قال تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
فانه ورد في المنافقين واشار الى ان المراد ههنا بقولهم امنا
اظهارهم كلمة دالة على الايمان وهي كلمة الشهادة والى
ان المراد بقوله وما هم بمؤمنين ان ذلك الاظهار القولي
لم يكن عن تصديق القلب لان محله القلب قوله تكميلا للتقسيم
علة للتثليث فان الناس اما ان يتلفظ بكلمتي الشهادة او لا الثاني
الكفار المجاهرون بالكفر والاول اما ان يوافق قلوبهم السنتهم
او لا الثاني هم المنافقون والاول هم المومنون قوله لانهم موهوا
الكفر الخ علة لكون المنافقين اخبث الكفرة وابغضهم الى الله
تعالى يقال موه الشيء اذا طلاه بذهب او فضة وتحته نحاس او حديد
والستر لازم له فمعنى قوله موهوا الكفر ستروه بالايمان الظاهري
قيل مجرد ما ذكر لا يدل على كونهم اخبث الكفرة اذ لا يخفى اذى
المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم والمومنين بالسب الصريح
والمحاربات وساير انواع الاذى اشد من التمويه المذكور والاستهزاء
والخداع ويمكن ان يجاب بان المصرين لظهور كفرهم لا يمكن
لهم المخادعة ويحترس من المنافقين فيمكن لهم ما ارادوا من
الاذى فهذا وامثاله انما نشأ من التمويه والمخالطة والمخادعة
فلهذا صاروا اخبث قوله وخلطوا به خداعا اى خلطوا بالكفر مخادعة

كما قال الله تعالى يخادعون الله والذين امنوا واستهزاء اى وخلطوا
به استهزاء ايضا كما قال تعالى حكاية عنهم انما نحن مستهزؤن
قوله ولذلك اى ولكون المنافقين اخبث اولانهم موهوا الكفر
وخلطوا به خداعا واستهزاء طول الله فى بيان خبثهم وذلك
التطويل حيث ذكر ادعائهم الايمان بالمبداء والمعاد و
مخادعتهم ومرض وكذبهم وافسادهم فى الارض وتسفيههم
المومنين قوله وجهلهم واستهزاء بهم يحتمل كل منهما بحسب
اللفظ ان يقراء بلفظ الفعل عطفا على طول وهو المناسب
للسباق والسياق وان يقراء بلفظ المصدر عطفا على خبثهم
لان بيان الخبث والجهل والاستهزاء وقع فى ايات هنا
كلها متشابكة اعنى قوله ومن الناس وقوله اولئك الذين
اشتروا ولهذا اتفقوا على ان قوله وتهكم بافعالهم بصيغة
الماضى عطف على طول لانه باية مستقلة غير متشابكة بما
قبله وهى قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فان المراد بالاستقلال
عدم التشابك بما قبله وسجل بصيغة الماضى عطف على قوله و
تهكم من التسجيل وهو الحكم القطعى قوله على غيهم وفى بعض
النسخ موافقا للكشاف على عمههم وطغيانهم اى حكم بها حكما
قطعيا حيث قال ويمدهم فى طغيانهم يعمهون قوله وضرب لهم
الامثال حيث قال مثلهم كمثل الذى استوقد الآية قوله وقصتهم
عن آخرها اى قصة المنافقين بجمعها المشتملة على ثلث عشرة آية
معطوفة على قصة المصرين اى على المجموع المشتمل على آيتين
وفى الحواشى الشريفية اى ليس هذا من عطف جملة على جملة
ليطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى
بل هو من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع
جمل اخرى مسوقة لغرض اخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين
دون آحاد الجمل الواقعة فى المجموعين وهذا اصل عظيم فى
باب

٢ قلوبهم

فى باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم فى مواضع شتى انتهى
واما بيان تناسب الغرضين فهو ان الجمل التى هى المعطوف عليها
كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين من الكفار المصرين على كفرهم
~~بيان تضاعف كفرهم وجنتهم~~ بانه لا نفع فيهم الدعوة والانذار
وان الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين من الكفار
المصرين على كفرهم ببيان تضاعف كفرهم وجنتهم ولا خفاء فى تناسب
هذا الغرضين وقيل فى ما ذكره قدس سره تعريض بالسكاكى فقد قال
فى المفتاح ان قوله وامتازوا اليوم ايها المجرمون معطوف على
مقدر مفهوم مما سبق وهو وصف اصحاب الجنة وهو قوله
ان اصحاب الجنة اليوم فى شغل فاكهون الى قوله سلام قولا
من رب رحيم وهذا المقدر فامتازوا اهل الجنة وبين تقدير
هذا يتعلق فلذا قال الشريف العلامة فى شرح المفتاح بعدما
بالغ فى تقرير كلامه ولا يخفى ما فيه من التعسف فالوجه فى الاية
ان يجعل من عطف القصة على القصة وهذا عطف لم يذكره
السكاكى انتهى قوله وسيجئ فى بيان عطف قوله تعالى وبشر الذين
آمنوا الاية مزيد تفصيل لعطف القصة نقلا عن الحواشى الشريفية
وقد سبق الاشارة اليه ايضا فى بيان قوله ولم يعطف قصتهم
على قصة المومنين كما عطف فى قوله ان الابرار لفى نعيم وان الفجار
لفى جحيم فتذكر قوله والناس اصله اناس بضم الهمزة على وزن
فعال بضم الفاء قوله لقولهم ان ناح استشهد لكون اصل ناس
اناس بوجود الهمزة فى المفرد وهو انسان وانس وبوجودها
فى الجمع ايضا وهو اناسى بفتح الهمزة لان الجمع يرد الاشياء
الى اصولها وقد يقال لا يجب فى كل لفظ ان يكون مشتقا من لفظ اخر
والا لزم التسلسل فعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا
من لفظ آخر قوله حذفها فى لوقة فان اصلها الوقة حذفت الهمزة
للتخفيف وفى الحواشى الشريفية اللوقة الزبدة بالرطب وقيل الزبدة
وحدها يقال لوق الطعام اذا اصلحه بالزبدة وهذا يدل على ان اللوقة

كما ذرونى

وفى التنزيل ونسقيه مما خلقنا انعاما واناسى كثيرا سلمه الله

لغة اخرى كما نقل في الصحاح عن ابي عبيد عن ابن الكلبي الا ان
المص جعل لوق الطعام ماخوذا من لوقة تحقيق الوقة انتهى
يعني ان المفهوم مما ذكر في الصحاح ان فاء الكلمة في لوقه
هي السلام لا الهمزة المحذوفة فيكون لغة مغايرة للغة الوقة
لان فاء الكلمة فيها الهمزة قوله وعوض عنها حرف التعريف اي عوض
في الناس الذي اصله اناس حرف التعريف عن الهمزة المحذوفة
واما المثال الممثل به فلا تعويض فيه اذ يقال بعد حذف لوقة
بلا تعويض اللام قوله ولذلك لا يكاد يجمع بينهما اي ولاجل
كون لام التعريف في الناس للتعويض عن الهمزة المحذوفة
ولا يكاد يجمع بينهما في الاستعمال لئلا يلزم الجمع بين العوض
والمعوض عنه وفي بعض النسخ ولذلك لا يجمع بينهما والمذكور
في بعض النسخ هو الاولى لان نفي القرب من الجمع ابلغ من نفي
الجمع قوله وقوله ان المنايا الخ جواب لما يقال انه اجتمع في
البيت الهمزة مع اللام فاشار الى دفعه بانه شاذ دعت
اليه ضرورة الشعر المنايا جمع المنية وهو الموت ومعنى يطلعن يجئن
كانهن يطلعن وعلى باطن الانسان والالف في آخر الامنين
للاشباع والتخصيص بالآمنين للاشارة الى الموت بنجو منه احد
فانه اذا لم يخلص منه الامنون فكيف من عداهم قوله وهو اسم
جمع كرجال في الحواشي الشريفية اي اناس من اسماء الجمع كرخال
هي بضم الراء اسم جمع وبكسرها جمع رَخِل على وزن نَمِر وهي
الانثى من ولد الضان وقد يعد ما هي بالضم جمعا نظرا الى
المعنى اولى ان الضمة بدل من الكسرة للدلالة على القوة كما ابدلت
لذلك من الفتحة في سكارى وحيارى انتهى قوله اذ لم يثبت
فعال بالفاء المضمومة والعين المهملة في ابنية الجمع وانما
الثابت فيها فعال بكسر الفاء كرجال وجبال واما قضاة
وغزاة فالاصل قضية وغزوة على وزن فعلة بضم الفاء وفتح
العين واللام وهي من ابنية الجمع على ما صرح به في المفصل
وغير

في المفصل وغيره قوله ماخوذ من انس بكسر النون وفتحها يقال
انست به انسا وانسة وآنست به انسا على مثال كفرت به كفرا وهو
ضد الوحشة قوله لانهم يستانسون بامثالهم لان الانسان مدني
بالطبع فينافيه التوحيد والتوحش بخلاف ساير انواع الحيوة
قوله او انس بمد الهمزة يحتمل ان يكون من باب المفاعلة
من آنس به اي انسه وان يكون من باب الافعال من آنست
بمعنى ابصرت قال تعالى آنس من جانب الطور نارا وان آنستم
منهم رشدا فمصدره ح ايناس فسموا اناسا لانهم ظاهرون مبصرون قوله
ولذلك سموا بشرا اي ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا لان
البشر والبشرة ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر من
نباتها قوله لاجتنانهم اي لاستتارهم عن اعين الناس وعدم
ظهورهم مبصرين قوله واللام فيه للجنس اي اللام في الناس
لتعريف الجنس في حواشي الشريفية فان قيل لا فايدة في الاخبار
بان من يقول كذا وكذا من الناس اجيب بان فايدته التنبيه على ان
الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي ان يجهل كون
الموصوف بها من الناس ويتعجب منه ورد بان مثل هذا التركيب
قد ياتي في مواضع لا يتاتى فيها مثل هذا الاعتبار ولا يصدق
فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طايفة متصفة بكذا كقوله تعالى
من المؤمنين رجال صدقوا الاية فالاولى ان يجعل مضمون الجار
والمجرور مبتداء على معنى وبعض الناس او بعض منهم من اتصف
بما ذكر فيكون مناط الفايدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع
الظرف بتاويل معناه مبتداء يرشد الى ذلك قول الحماسي فمنهم
ليوث لا ترام وبعضهم مما قمشت وضم حبل الحاطب حيث قابل
لفظة منهم بما هو مبتداء اعني لفظة بعضهم وقد يقع الظرف
موقع المبتداء بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا
الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني
وجعلوه مبتداء والظرف الاول خبرا وعكسه اولى بحسب المعنى

القمش بفتحتين
جمع الشيء من ههنا
وههنا وحبل فاعل
ضم مسلم الله

اى جمع منا دون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع
الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم
انتهى كلامه وانما قال فالاولى دون فالصواب للاشارة الى انه
يجوز ان يكون غرض المجيب ان الفائدة فى الآية المذكورة تحصل
بما ذكر ولا يدعى جريان ما ذكر فى كل تركيب مثله وايضا جاز
ان يقال الرجال الذين صدقوا لما اتصفوا بهذه الصفة الشريفة
كانوا مظنة ان يخرجوا عن مرتبة المؤمنين الى مرتبة اعلى كرتبة
الملائكة المقربين فجاز ان يجهل كون المتصفين بهذه الصفة
من المؤمنين فيظن انه من جنس اعلى واشرف من جنس
المؤمنين فيحصل الفائدة فى الاخبار بان من المؤمنين من
يصل الى هذه المرتبة العليا بسبب الصدق ويرد على الجواب
الذى دفعه بقوله فالاولى ان كلا من مضمون الصلة والصفة
يجب ان يكونا معلومين قبل الاخبار فلو كان مناط الفايدة ملك
الاوصاف لزم تحصيل الحاصل لحصول العلم بها قبل الاخبار بها
قوله ومن موصوفة فى الحواشى الشريفة جعل من موصوفة
مع الجنس موصولة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما
المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب ان تعبر عن
بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه
بمعرفة واما الاستعمال فكما فى قوله تعالى رجال صدقوا وقوله
تعالى ومنهم الذين يؤذون النبى ففى الآية الاولى عبر عن البعض
بالنكرة لانه اريد بالمومنين الجنس وفى الآية الثانية عبر عن البعض
بالمعرفة لانه اريد بالضمير الجماعة المعينة انتهى ثم قال قيل والسر فى
ذلك انك اذا قلت من هذا الجنس طايفة شانها كذا كان
التقييد بالجنس ولا واذا قلت من هولاء الذى فعل
كذا كان حسنا اذ فيه زيادة تعريف له ولا يحسن كل الحسن
ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم الا اذا كان فى تنكيره غرض
كستر عليه او تجهيل وكلامنا فى الاصل انتهى قيل تمام منه
لان

١٧ الطايفة الفاعلة كذا عرف انهم صح

لان كلية القضية ممنوعة لانا لا نسلم ان من عرف انهم من الجنس المذكور
مثلا اذا قيل من المصورين من يقراء القرآن يمكن ان يكون مفيدا
اذ لا يلزم من معرفة الذين يقرؤن القرآن معرفة كونهم
مصورين قوله اذ لا عهد تعليل لقوله واللام للجنس اى انما
حملنا اللام فى من الناس على تعريف الجنس دون تعريف العهد اذ لا
عهد صريحا لانه ما سبق ذكر الناس ليشير اليه بلام العهد تامل
قوله او للعهد الخ والمراد العهد الخارجى لانه المتبادر من اطلاق
العهد لكن المراد التقديرى منه فان العهد الخارجى كما يكون بلفظ
سبق ذكره صريحا كما فى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول كذلك يكون بلفظ مغاير له كما فى هذه الآية
فان الذين كفروا معناه الناس الكافرون فالاول يسمى عهدا تحقيقيا
والثانى يسمى تقديريا وفى بعض النسخ وقيل للعهد فصيغة التمريض
للاشارة الى ضعفه لانه استدل على حمل اللام على الجنس بعدم
العهد فكونه للعهد بمجرد احتمال لا يدل عليه دليل قوله ونظراؤه
اى امثاله فى الاصرار على النفاق وفى الختم على قلبه ومشاعره سواء
كانوا من اصحاب الخ او لم يكونوا قوله فانهم من حيث الخ دفع
لما ورد من ان المنافقين قسم للذين كفروا على ما مر من تثليث
القسمة فعلى تقدير العهد يلزم ان يكونوا داخلين فى الماحضين
بالكفر وقسما منهم مع انهم مختصون بزيادات ليست فيهم
وهى تمويه الكفر بالخداع والاستهزاء ووجه الدفع هو ان اختصاصهم
بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار
كونهم حصة من مطلق الكافر المصر كما ان اختصاص الماحضين
بزيادة هى المجاهرة بالانكار لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس
ايضا فان الجنس انما يتنوع بسبب اشتمال كل نوع منه على زيادة
تخصه ولا توجد فى ساير الانواع وتلك الزيادات وان كانت
خارجة عن الطبيعة الجنسية الا انها داخلة فى الانواع ومقومة
لها فان الحيوان مثلا يتنوع بناطق وناهق وصاهل ونحو ذلك

فكل نوع يختص بزيادة لا توجد في غيره مع ان مفهوم الحيوان لا يصير
نوعا مباينا لشيء من انواعه باشتمال ذلك النوع على الزيادة التي
هي مقومة له وعدم اشتماله على تلك الزيادات المقومة
لها مندرجة تحت جنس الحيوان فالمنافقون مع اختصاصهم
بما فيهم من الزيادة تحت جنس المعهودين وهم المصرون على
الكفر قوله فعلى هذا اي فعلى تقدير ان يكون اللام في الناس
للعهد يكون قوله والناس من يقول الآية تقسيما للقسم الثاني
وهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وكأنه اعتراض على الكشاف
من ان ما جوزه من تعريف العهد يستلزم عدم صدق المقسم
على القسم مع وجوب صدقه عليه ومن ههنا ينقدح وجه آخر
لضعف التمريض على ما في بعض النسخ قوله واختصاص الايمان
بالله وباليوم الآخر اشارة الى دفع ما يورد ههنا من انه
لما كان مقصود المنافقين من اظهار الايمان وتمويه الكفر به
ان يتأتى لهم المخادعة ظاهرا وباطنا وكان ذلك لا يتم الا بالايمان
بجميع ما آمن به المؤمنون سيما الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم
كان الواجب ذكر جميع ما يجب ان يؤمن به فكيف صح الاقتصار
على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر واشار الى دفعه بان
الاقتصار عليهما لوجوه اربعة وكان الظاهر ذكر التخصيص
وانما آثر الاختصاص عليه ليفيد الابهام فيمن خصصهما بالذكر
فانه يحتمل ان يكون هم المنافقين بان لم يذكروا سواهما
وعليه مدار الوجهان الاولان لانهما يتعلقان بمقالتهم
لا بحكايتها وان يكون هو الله تعالى بان يذكروا الايمان بجميع
ما يجب ان يؤمن به الا انه حكى الله تعالى عنهم الايمان بهما
وعليه مدار الوجهان الاخيران فانهما يتعلقان بحكايتها و
على كلا الاحتمالين يحصل لهم الاختصاص فذكر لكل من
الاحتمالين وجهين فان قلت لما كان كل من الوجهين على احد
الاحتمالين كان الواجب عطف الوجهين الاخرين على الاولين
كلمة

كلمة او دون الواو قلت هو من قبيل قوله تعالى هو الاول والآخر
والظاهر والباطن فانه كما ان الواو المتوسطة في هذه الآية لعطف
مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين
المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدى السابقتين
لم يكن ههنا هناك تناسب كذلك الواو المتوسطة ههنا لعطف
مجموع الوجهين الاخيرين على مجموع الوجهين الاولين ولو
اعتبر عطف كل وجه على سابقه لم يكن ههنا تناسب لابتناء
بعض تلك الوجوه على احد الاحتمالين والآخر على الآخر قوله
تخصيص في هذا مع ما عطف عليه من قوله وادعاء دفع على انه
خبر لقوله واختصاص الايمان ومتعلق بمقالتهم المحكية كما
عرفت يعني انهم انما خصصوهما بالذكر لوجهين احدهما ان
المقصد الاقصى والمطلب الاعلى هو معرفة المبدأ والمعاد المعبر
عنهما بالايمان بالله واليوم فكأنهم عبروا عن الايمان باعظم
اجزائه وثانيهما ادعاء منهم بانهم احاطوا الايمان بجميع اجزائه لان
المبدأ احد طرفي ما يجب الايمان به والمعاد طرفه الآخر ومن آمن
بهما فقد حاز اي جمع الايمان اجزائه قوله وايذان بانهم في هذا
مع ما عطف عليه من قوله وبيان لتضاعف خبثهم متعلق بحكاية
مقالتهم ووجه اول بالنظر اليها يعني ان الله خصصهما بالذكر حين
حكى عنهم ادعاء الايمان ايذانا بانهم منافقون في هذا القول المعتقد
عندهم بناء على ظنهم الفاسد قوله فكيف بما يقصدون به النفاق
اي اذا كان ذكرهم هذا القول انما هو بطريق النفاق مع انه معتقدهم
حقيقة ذكروه اظهار المواطاتهم فكيف لا يكونون منافقين فيما
ذكروا مما يجب الايمان به مما لم يعتقدوه بل قصدوا به النفاق
فقط قوله لان القوم كانوا يهودا في علة لقوله ايذان يعني ان وجه
كونه ايذانا بانهم منافقون في هو ان القوم اي القائلين آمنا
بالله وباليوم الآخر كانوا يهودا يؤمنون بهما اخلاصا وصدقا وان كان
ايمانهم كلا ايمان في الواقع ويرون المؤمنين موافقتهم لهم في ايمانهم

يعني يقال للواحد يهودي
وللجمع يهود كزنجي وزنج
ورومي وروم واما يهود
منع [illegible]

فيكون نفاقا يظنون اخلاصهم فيه وان كان ظنا فاسدا هذا وفي
الحواشي الشريفية اليهود باليهوديين ثم قال يقال يهودي ويهود
كزنجي وزنج واما يهود منع فهو علم يجري في كلامهم مجرى القبيلة
دون الحي قوله لاعتقادهم التشبيه حيث قالوا لموسى عليه السلام
فيما حكى الله عنهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة قوله واتخاذ الو
لولد كما حكى الله عز وجل عنهم بقوله وقالت اليهود عزير ابن
الله قوله وان الجنة لا يدخلها غيرهم حيث حكى الله تعالى
عنهم وعن النصارى بطريق اللف والنشر بقوله وقالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى قوله وغيرها
بالنصب معطوف على التشبيه فهو من مفاعيل الاعتقاد
اي واعتقادهم غير التشبيه مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لا ياكلون
ولا يشربون ولا ينكحون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة
اي الروائح الطيبة من عبق به الطيب بالكسر اذا لزق قوله
ويرون المؤمنين عطف على قوله يؤمنون وكانوا يؤمنون
اي وكانوا يرون وهو بضم الياء والراء من الاراءة اي يوهمونهم
بهذا الكلام انهم آمنوا مثل ايمانهم قوله وبيانا لتضاعف
خبثهم عطف على قوله ايذانا ومتعلق بالحكاية ايضا كما عرفت
يعني ان تخصيص الله تعالى الايمان بهما بالذكر من بين ما قالوه
بيان لتضاعف خبثهم لان قولهم هذا لا يكون ايمانا اصلا سواء
قالوه جدا واعتقادا او على وجه النفاق لانهم اعتقدوا اليوم
الآخر على خلاف صفته بخلاف الاقوال الاخر فانها انما لا يكون
ايمانا اذا قالوها على وجه النفاق واما اذا قالوها على وجه الجد والاعتقاد
كان ايمانا مثلا اذا قالوا عن صميم القلب آمنا بمحمد وكتابه من
غير قصد الخداع والنفاق كان ايمانا قوله وعقيدتهم عقيدتهم
جملة حالية والتركيب من قبيل شعري شعري اي لو صدر هذا القول
اعني قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر لا على وجه الخداع والنفاق
منهم والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هي عقيدتهم
التي هم

التي هم عليها او هي العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن
هذا القول منهم ايمانا قوله لم يكن ايمانا الواقع في الكشاف
بدله فهو كفر لا ايمان والمص غيره الى قوله ايمانا دفعا لما يرد على
الكشاف ان قولهم هذا لا على وجه النفاق مع العقيدة الفاسدة
ليس بكفر غايته انه ليس بايمان لفساد العقيدة قوله وفي تكرير الباء
لما كان اعادة الجار اذا كان المعطوف عليه اسما ظاهرا غير محتاج
اليه اشار الى نكتة اعادتها مع الاستغناء عنها فافاد ان
النكتة في تكريرها هي ادعاء الاستقلال والاستحكام بكل منهما
بالتفصيل لا بطريق التبعية لان ملاحظة الجار في كل منهما يقتضي
ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المصرح به فكانه مذكور
مرتين وذلك يدل على استقلال كل منهما بالايمان واستحكامه
وتاكده قوله والقول هو التلفظ بما يفيده اي هو مصدر بمعنى
التلفظ بلفظ يفيد معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى مفردا
او مركبا وسواء كان افادته له بالوضع او الطبع او العقل وللاشارة
الى هذا التعميم حذف مفعول يفيد قوله ويقال بمعنى المقول اي يطلق
القول على اللفظ المقول اي المتلفظ به تسمية للمقول باسم المصدر
قوله وللمعنى المتصور في النفس ويقال له الكلام النفسي قال تعالى
ويقولون في انفسهم ما لا يبدون لك قوله وللراي والمذهب اي يطلق
القول بمعنى الراي والمذهب فيقال هذا قول ابي ح رحمه الله اي رايه
او مذهبه والفرق بينهما ان الراي من رؤية القلب وهو الاعتقاد
المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا او مختلفا فيه والمذهب
هو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه فالراي اعم قوله مجازا قيد لقوله
ويقال اي يطلق على هذه المعاني الاربعة اطلاقا مجازيا اما الاول
فمن المفعول باسم المصدر كما عرفت واما الثلاثة فمن تسمية المدلول
باسم الدال قوله والمراد اي المراد هاهنا فان اليوم في عرف الشرع ما بين
طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند الحكماء من طلوع
الشمس الى غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت ليلا كان او نهارا

كان له

طويلا كان او قصيرا قوله من وقت الحشر الى ما لا يتناهى وهو ان الابد الدايم الذى لا ينقطع الا انه لا آخر له سمي باليوم الآخر لانه آخر الاوقات المنقضية قوله او الى ان يدخل اهل الجنة الخ وعلى هذا يكون له مبداء ومنتهى لانه يكون عبارة عن وقت النشور والحساب قوله لانه آخر الايام المحدودة علة لتسمية وقت النشور والحساب باليوم الآخر ومعنى كونه آخر الايام المحدودة انه لا يحد بعده وقت قوله انكار ما ادعوه الخ يعني ان قولهم آمنا صريح في دعوى احداث الايمان ويدل التزاما على كونهم من زمرة المؤمنين وقوله تعالى وما هم بمؤمنين نفي صريح للمدلول الالتزامي كما انه نفي التزامي لما ادعوه صريحا والانتحال ادعاء ادعاء الشخص لنفسه ما لغيره يقال انتحل فلان شعرا اذا انسب شعر غيره الى نفسه قوله وكان اصله وما آمنوا الخ ولما بين ان المراد من قوله تعالى وما هم بمؤمنين انكار ما ادعوه ونفيه ورد عليه ان مقتضى ظاهر الحال ح ان يكون صريح النفي واردا على ما ادعوه صريحا من احداث الايمان حتى يكون النفي مطابقا للمنفي فما وجه العدول الى نفي المدلول الالتزامي فقوله ليطابق قولهم علة لكون الاصل ما ذكر اى انما قلنا ان الاصل ومقتضى الحال ان يقال وما آمنوا ليحصل التطابق بين قولهم وبين نفيه فان قولهم آمنا كلام في شان الفعل وبيان انه متحقق صادر عنهم وقوله تعالى وما هم بمؤمنين كلام في شان الفاعل وبيان ان الفعل لم يصدر عنه فالرد الذي يطابقه هو التصريح بنفي الفعل عنهم لا بنفي فاعلية لهم فاشار الى جوابه بقوله لكنه عكس تاكيدا ومبالغة في التكذيب وتحرير الجواب على ما في حواشي الشريفية ان العدول الى الاسمية لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الكاذبة فان انخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم طايفة من طوايفهم من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء ملزومه ففيه من التاكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتداء وكيف

لا وقد

ونفى ما انتحلوه اثباتا [illegible] التزاما من كونهم من زمرة المؤمنين يقال فلان [illegible] اذا انتسب اليه [illegible] الانتحال [illegible] [illegible] الكذب [illegible] [illegible] عند الاطلاق [illegible] منها الدعوى الكاذبة [illegible] [illegible] ما ادعوه [illegible] الاخلاص واحاطة [illegible] من جميع جهاته وقوله نفي ما انتحلوه [illegible] الى [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] قريب [illegible] شهاب

لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على الدوام المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا واكد ذلك النفي فليس في هذه الاسمية التقديم لقصد الاختصاص بل المقصود بها سلوك طريق هو ابلغ واقوى في رد تلك الدعوى انتهى ومن هذا تبين وجه العدول الى نفي المدلول الالتزامي قوله لان اخراج ذواتهم الخ وتوضيحه ما ذكره في التفسير الكبير من انه لو قيل وما آمنوا لكان رد العين ما ادعوه ونظيره من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فان قلت انه لم يناظر فيها كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا قوله واطلق الايمان الخ عطف على قوله اكد داخل تحت التعليل ومعنى اطلاقه عدم تقييده بمفعوله الذي تعدى اليه بالباء حيث لم يقل وما هم بمؤمنين بالله واليوم قوله على معنى الخ اى نزل بالنسبة الى ذلك المفعول بمنزلة اللازم بناء على ارادة معنى انهم ليسوا من الايمان في شيء اصلا لا من الايمان بالله واليوم الآخر ولا من الايمان بغيرهما ففيه تاكيد النفي من حيث ان نفي الايمان المطلق يستلزم نفي الايمان المقيد بالطريق الاولى قوله ويحتمل ان يقيد الخ اى يحتمل ان يراد التقييد بالمفعول المذكور على ان يكون المعنى وما هم بمؤمنين بالله واليوم الآخر الا انه حذف لدلالة قولهم امنا بالله وباليوم الآخر عليه لانه جواب عنه فيكون ذكر القيد في الاول قرينة على اعتباره في الثاني قوله والآية تدل الخ الغرض من هذا الكلام الرد على الامام حيث قال ان الآية تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تعالى وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا اى اعتقادا مطابقا للواقع سواء كان ذلك الاعتقاد تقليديا فان احوال القلب اربعة الاعتقاد المطابق المستفاد من

وقد اقروا

الدليل والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد
الغير المطابق وهو الجهل الذى هو ضد العلم والرابع خلو القلب
عن كل واحد من ذلك لان من عرف الله واقر به لا بد وان يكون
مؤمنا هذا كلامه ووجه الرد ان هذه الاية انما تدل على نفى الايمان
من المنافق وهو من اظهر الايمان وخالف قلبه لسانه بان كان
مكذبا بقلبه بدليل الايات التى بعدها وليس هذا محل الخلاف الكرامية
وانما محل خلافهم من نطق بالشهادتين فارغ القلب عما يوافق
ذلك او ينافيه فعندهم هو مؤمن وعندنا لا قوله والخلاف مع
الكرامية الخ ضبطها فى القاموس بفتح الكاف وتشديد الراء كشداد و
بعضهم بكسر الكاف وتخفيف الراء وبالجملة هم طايفة منسوبة الى
محمد بن كرام قايلون بانه تعالى مستقر على العرش وانه جوهر
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ان القول بان الخلاف معهم فى الثانى
يخالف ما فى المقاصد من ان من اضمر الكفر واظهر الايمان فهو مؤمن
عند الكرامية واستحق الخلود فى النار ويوافق ما فى المقاصد
ما ذكره الامام الرازى فى تفسير قوله تع يومنون بالغيب
ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط فريقان الاول
قالوا ان الاقرار باللسان فقط هو الايمان لكن شرط كونه ايمانا
حصول المعرفة فى القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسانى
ايمانا لا انها داخلة فى مسمى الايمان والثانى قالوا الايمان يحصل
بمجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق
مؤمن الظاهر كافر السريرة فيثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا
وحكم الكافرين فى الاخرة قوله فلا ينتهض الخ اى لا يقوم
حجة على الكرامية لعدم قيامها فى محل الخلاف عند المص
وقد عرفت ما فيه قوله الخدع بفتح الخاء وسكون الدال وفى
بعض النسخ والخداع وهما بمعنى قوله ان توهم غيرك خلاف
ما تخفيه من المكروه اى توقع فى وهمه خلاف ما تخفيه
مما يكرهه قوله لتنزله عما هو بصدده من الازلال اى تسقط
وتمنعه

وتمنعه عن مطلوبه الحاصل له كما فى قوله تع فازلهما الشيطان
عنها اى اسقطهما عن الجنة ومنعهما عنها بعد ان كانا
فيه وفى بعض النسخ تنزله من الانزال والمراد واما استنزاله
عن رايه او عن مطلوبه الذى هو غير حاصل لكنه يصدده قيل
ولو قال وتنزله عطفا على قوله توهم لكان اولى لان المعتبر فى
معنى الخدع هو الازلال بالفعل لا الايهام المذكور ولذلك
فسر قدس سره قوله ان يوهم الخ بقوله يعنى ويصيبه اى ويصيب
الخادع صاحبه خلاف ما تخفيه من المكروه ولا يخفى عليك ان الايهام
لاجل الازلال مستتبع للاخفا المستتبع للازلال بالفعل قوله
من قولهم ضب الضب الخ يعنى ذكر معنى عرفى للخدع ماخوذ به من
هذين القولين فهما حقيقتان لغويتان له قوله اذا توارى
فى جحره وهو بتقديم الجيم المضمومة على المهملة الساكنة ثقبة
فى الارض قوله وضب خادع وخدع اذا اوهم الحارش بالحاء
المهملة والشين المعجمة صايد الضب صاحبه اى اوقع الضب
فى وهم الحارش بعد الاختفاء فى جحره خلاف ما يخفيه من مكروه
الحارش والمكروه ههنا هو ادبار الضب فى وهم الحارش وهو
يوهم الحارش اقباله ليمتنع عما هو بصدده قوله واصله اى الخدع
الاخفاء لاعتباره فى كلا المعنيين اللذين اخذ منه فما قيل الظاهر
ان يقال اصله الخفا يقال بحسب اللغة اخدع اخداعا بمعنى اخفى
اخفاء فليس بظاهر وكذا ما قيل الظاهر اى الخداع بمعنى الاخفا
لما عرفت ان المعتبر الماخوذ منه هو الاخفا قوله ومنه اى الخدع
بمعنى الاخفا المخدع بضم الميم وفتح الدال علم للمخزن وفى الصحاح
المخدع والمخدع على مثال المصحف والمصحف الخزانة واصله الضم
الا انهم كسروه استثقالا انتهى فهو اسم مكان على صيغة اسم المفعول
من باب الافعال ولا ينافيه كونه ماخوذا من الخدع بمعنى الاخفا
قوله والاخدعان بفتح الهمزة شعبة من الوريد ذكره فى القاموس
والوريد هو العرق فى العنق وهما وريدان مكتنفان فى صفحتى

الظاهر

العنق مما يلي مقدمه قوله والمخادعة يكون بين اثنين لانها
من باب المفاعلة ومن خواص هذا الباب انه يكون للمشاركة
بين الاثنين بمعنى انه يصدر من كل واحد منهما متعلقا بالاخر
فيكون كل من المخادعين مخدوعا لصاحبه قوله وخداعهم مع
الله ليس على ظاهره اى لا يصدر منهم فعل الخدع متعلقا بالله ولا من
الله متعلقا بهم بالله اما الاول فاشار اليه بقوله لا يخفى عليه
خافية اى يستحيل على الله ان يخدع من احد لتوقف الخداع
على ان يخفى عليه والله منزه عنه قوله ولانهم لم يقصدوا خديعته
دليل آخر لعدم صدور فعل الخدع من احد فلا منهم متعلقا بالله
تعالى يعنى انهم اهل الكتاب عارفون بالله تعالى لا يخفى عليه خافية
فيمتنع ان يخدع من احد فلا يقصدون خديعته واما الثانى
فلانه معلوم الانتفا لان صدور الخدع من احد متعلقا بالاخر انما
يكون عن العجز عن المكافحة واظهار المكتوم والله تعالى منزه عنه
وانما لم يتعرض له لان انتفاء الفعل من احد الجانبين يكفى فى
انتفاء المفاعلة وقد استدل صاحب الكشاف على الثانى ايضا
بان الحكيم الذى لا يفعل القبيح لا يخدع ولما كان هذا مبنيا على
قاعدة الاعتزال فى القبح العقلى حذفه المص ولم يتعرض لحال خداعهم
مع المومنين لانه على ظاهره اما صدوره عنهم متعلقا بالمومنين
فلوقوعه واما صدوره من المومنين متعلقا بهم فلما اشار اليه
من انهم كانوا يخفون احوالهم ويجرون عليهم احكام الاسلام
دفعا لزيادة فتنتهم واحترازا عن اظهار خصومتهم لئلا يعينوا
لشياطينهم وفى الكشاف ما حاصله ان المومنين وان جاز ان
يخدعوا لكن لم يجز ان يخدعوا لانه مستهجن والمص حذفه ايضا لما عرفت
ان خدعهم الكفار بمصلحة الاسلام مستحسن قوله بل المراد اما
مخادعة رسول صلى الله عليه وسلم الخ ذكر فى الكشاف فى الجواب وجوها
اربعة والمص اكتفى باثنين منها وترك اثنين اخرين لبعدهما
كما لا يخفى على الناظر فى الكشاف وقرر الوجه الاول بطريقين

بطريقين احدهما زايد على الكشاف وهو حذف المضاف اى يخادعون
رسول الله فحذف المضاف لظهور ان الله تعالى لا ينخدع ولا يخدع
وثانيهما ان يكون مجازا عقليا فى النسبة الايقاعية وهو المراد بقوله
او على ان معاملة الرسول عليه السلام الخ فانه معطوف
على قوله على حذف المضاف وحاصله ان ارادة مخادعة الرسول
عليه السلام ليس من حيث اطلاق لفظ الجلالة على الرسول
مجازا فانه غير جايز بل اما من حيث ان المضاف محذوف او من حيث
انه مجاز فى النسبة الايقاعية وهذا الاخير هو المذكور فقط فى
الكشاف كما اشار اليه وجعله مثل المجاز العقلى فى النسبة الاسنادية
وقال كما يقال قال الملك كذا ورسم كذا وانما القايل والراسم
وزيره او بعض خاصته الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه ثم
او ومثلا [مثالا] لما نحن فيه ما اورده المص من الآيتين واما انه على
هذا الوجه سواء جعل من قبيل حذف المضاف او من قبيل
المجاز العقلى فى النسبة الايقاعية يلزم خدع الرسول والمومنين
اياهم فقد عرفت انه يجوز لمصلحة وبينة واشار المص اليه ايضا
فى تقرير الوجه الثانى قوله من حيث انه خليفته اشارة الى بيان
العلاقة لاعتبار التجوز فى النسبة الايقاعية اى صح هذا التجوز
بعلاقة ان الرسول عليه السلام خليفة الله فى ارضه والناطق
عنه باوامره ونواهيه مع عباده قوله واما ان صورة صنعهم الخ
هذه الجملة فى محل الرفع معطوف على قوله اما مخادعة الرسول
عليه السلام فهو وجه ثان من وجوه الاجوبة ذكر فى الكشاف
اولا قيل الضيع من ضع به ضيعا قبيحا والضع من صنع الله
معروفا وحاصل هذا الوجه على ما هو الظاهر من عبارة
المص انه من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يشبه الهيئة المنتزعة
من عدة امور هى صنعهم مع الله تعالى من حيث انهم يظهرون
الايمان وهم كافرون وصنيع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى
امرهم باجراء احكام المسلمين عليهم وحال ان هولاء الكفار

عنده تعالى في علاد شرار الكفرة بالهيئة الاخرى المنتزعة من
عدة امور اخر من الاحوال الحاصلة للمتخادعين من حيث ان كلا
منهما يخدع الاخر لجلب النفع لنفسه وايصال الضرالى صاحبه فاستعير
لفظ الهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع هو الهيئة المركبة
المشتركة بين الطرفين بان اظهر كل واحد منهما للاخر خلاف
ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الاخر وفي الحواشي
الشريفة ان حاصل هذا الجواب ان بينهم من الجانبين معا
ملة تشبيهة بالمخادعة فقوله يخادعون استعارة تبعية
وليس في هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما
يجري بينهما مشبهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع
والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية انتهى يريد
الرد على العلامة التفتازاني حيث جعلها تبعية وتمثيلية
على ما هو مذهبه في جواز اجتماعهما وانت خبير بان ظاهر
عبارة الكشاف والمص حملها على الاستعارة التمثيلية لكن
يجوز حملها على الاستعارة التبعية من غير حاجة الى حملها على
التمثيلية ليجتمعا **قوله** وضيع الله بالجر عطف على قوله وضيعهم
قوله باجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء سهم
من المغنم والصلوة عليهم ووقفهم في مقابر المسلمين ونحو ذلك
قوله واهل الدرك الاسفل من النار وهو الطبقة السفلى من طبقات
جهنم نقل الراغب ان الدرك كالدرج لكن الدرج يقال اعتبارا للصعود
بالصعود والدرك اعتبارا بالحدور ولهذا قيل درجات الجنة
ودركات النار ولتصور الحدور في النار سميت هاوية **قوله**
واستدراجا لهم علة لقوله ضيع الله من قوله درجة الى كذا و
استدرجه اى ادناه منه على التدريج وقربه منه درجة فدرجة
ليكون الخفض والسقوط الى الاسفل اشد واقوى **قوله** وامتثال
الرسول بالجر معطوف على ضيع الله **قوله** امر الله بالنصب على انه
مفعول للامتثال **قوله** واجراء حكم الاسلام بالجر عطفا على

المضاف

على المضاف اليه في اخفاء حالهم اى وفي اخفاء اجراء حكم الاسلام عليهم
كحرمان التوارث وحرمان اعطاء السهم من الغنائم ووضع الجزية
عليهم ونحوها **قوله** مجازاة لهم علة للامتثال المذكور وانما جوزوا
تمثيل ضيعهم لان جزاء سيئة سيئة مثلها **قوله** صورة صنع المخادعين
خبر ان في قوله ان صورة ضيعهم ولفظ المخادعين على صيغة التثنية
لا الجمع **قوله** ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون اى ما قلنا من ان
المخادعة يكون بين اثنين مبني على ما هو الاغلب في باب المفاعلة
لكن قد يجيء بمعنى اصل فعل اعني مجرده نحو دافع بمعنى دفع وسافر
بمعنى سفر وهو ايض حقيقة على ما صرحوا فيحتمل ان يراد بيخادعون
ايض معنى المجرد اعني يخدعون فلا يحتاج الى اعتبار خدع الله
والمؤمنين اياهم كما يحتاج الى اعتباره اذا كان فعل المخادعة
على ما هو الاغلب فيه من كونه بين الاثنين **قوله** لانه بيان ليقول
او استيناف علة لكونه بمعنى يخدعون فان القول لا شك انه من
جانب المنافقين فقط فينبغي ان يكون يخدع كذلك ليطابق البيان
المبين والاستيناف ايض يفيد فائدة البيان لانه في معرض الجواب
لما عسى ان يقال ما بالهم يقولون آمنا وما هم بمؤمنين وما
غرضهم من ذلك فقيل يخادعون الله فلما كان هذا الكلام
بيانا لغرضهم كان الفعل المذكور صادرا منهم فقط وفي الحواشي
الشريفة وجعل يخادعون بيانا ليقول اولى من جعله استينافا
لانه ايضا لما سبق وتصريح بان قولهم كان مجرد خداع وايضا
ليست المخادعة امرا مطلوبا لذاته فلا يكون الجواب شافيا
بل يحتاج سؤال آخر انتهى والقول بان خدعهم غاية متاخرة
فهو تصريح بان قولهم كان لمجرد خداع لا انه نفس مجرد خداع فلا يكون
ايضا لما سبق خلاف الظ بالى عن جزالة التنزيل **قوله** بذكر
ما هو الغرض منه اى من قوله يقول آمنا الخ كانه قيل ما غرضهم
في ادعائهم الايمان كاذبين فقيل يخادعون يعني ان غرضهم هو
ان يخدعوا الله اى رسوله والمؤمنين لاغراض فاسدة ذكرها المص

بقوله وكان غرضهم في ذلك الخ قوله الا انه اخرج الخ لما كان مجيء المزيد بمعنى
الثلاثي يحتاج الى نكتة لكونه خلاف الظاهر اشار اليها فقوله الا انه اخرج
استثناء من قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون الا انه اي يخدعون الا ان
علي ان الخدع صادر من واحد اخرجه في زنة فاعلت الظاهر ان يقال في
زنة فاعل كما وقع في بعض النسخ الا انه اشار الى المثال المشهور
من قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص قوله فان الزنة الخ
اشارة الى ان وجه دلالة الاخراج المذكور على المبالغة ان هذه الزنة
للمغالبة اي المعارضة وبيان ان قصد كل من الطرفين ان يفعل
مثل فعل صاحبه على وجه يغلبه فيه مثل كارمته وكرمته وناضلته
فنضلته اي غلبته في الكرم ورمي السهم وقد صرف بعض الناسخين
لفظ المغالبة فاورد بدلها لفظ المبالغة وهو غلط غلط
قوله والفعل متى غولب فيه جملة حالية اي والحال ان الفعل
متى غولب فيه بان قصد فيه كل من الفاعلين الغلبة منه على
الاخر قوله كان ابلغ منه اي اشد مبالغة من ذلك الفعل
اذا جاء بلا مقابلة معارضة فالمفضل والمفضل عليه متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار ووجه الابلغية انه يكون الداعي
حج والاهتمام به اشد واقوى مما اذا زاوله وحده من غير ان يكون
معارض بقصد الغلبة عليه قوله ومبار عطف تفسير للمعارض فان
المباراة المعارضة وان يفعل مثل ما فعل صاحبه ليغلبه قوله
استصحبت على البناء للفاعل جواب لما وفاعله ضمير الزنة وذلك
مفعوله والاشارة الى الحكم المذكور لزنة فاعلت وهو كون
الفعل ابلغ يعني ان تلك الزنة وان زال عنها قصد المغالبة و
وقصد منها اصل الفعل لانها لكونها في اصل وضعها للمغالبة
لا ينفك عن الدلالة على المبالغة قوله ويعضده اي يقوي
الاحتمال المذكور في ضمن قوله ويحتمل قراءة من قرأ يخدعون
ويرد على هذه القراءة ايضا ان خدعهم الله غير متصور والجواب
هو الجواب ولو بنوع تغيير في الجواب الثاني بان لا يعتبر ضمير الله معهم

قوله

قوله وكان وهذه الصورة يجوز ان يكون ماضيا من الافعال الناقصة
وان يكون من الحروف المشبهة بالفعل والثاني هو الاظهر واياما
كان فهو جواب لسوال وهو انه لاي غرض من الاغراض صدر عنهم
الخداع ولاي سبب كانوا يخدعون فالسوال عن الغرض تبالي
على كل من القراءتين وحاصل الجواب ان لهم في ذلك المذكور
من الخداع والخدع ثلث منافع دفع المضرة عن انفسهم وجذب
المنفعة لها وايصال المضرة لها الى المؤمنين قوله ما يطرق به
على البناء للمفعول اي يصاب به والقايم مقام الفاعل هو قوله
من سواهم من طرق الزمان بنوايبه اصابه بها والمراد ما اصاب
من عداهم من الكفرة من اراقة الدم واستباحة المال والذراري
قوله والاعطاء اي من الفيء والغنايم والزكاة قوله الى غير ذلك
من المقاصد الخ كان يتخفظوا مما يكرهون بسبب اطلاعهم على
الاسرار وينتهوا من ضرر المومنين على ما يحبون مما لا اذاعة فيه
الى منابذيهم قوله ويذيعوها اي يشيعوها الى منابذيهم
[margin: الى منابذيهم اي منابذي المسلمين]
اي منابذي المسلمين يعني معاديهم والمنابذة اظهار العداوة كانه كل من
المتعاديين ينبذ الى صاحبه ما في قلبه من العداوة او ينبذ عهده
اليه كذا في الحواشي الشريفة وقد اورد في الكشاف السوال عن وجه
عدم اظهار حال المنافقين وكشفها لئلا يصلوا الى هذه الاغراض
الفاسدة واجاب بان ذلك للمصالح التي لو كشف حالهم لانقلبت
مفاسد والمصرح هذا الكلام عن البين لما دس فيه الاعتزال
حيث بنى الكلام على تعليل افعال الله بالمصالح قوله قراءة نافع الخ
اي قراءة يخادعون بالالف قراءة هؤلاء الائمة وما حقق المعنى في هذه
القراءة من حيث انه قصر فيها تعلق المخادعة على انفسهم بعد ما صرح
بكونها متعلقة بالله وبالمؤمنين بين ان معنى قصر تعلقها على انفسهم
قصر ضررها عليهم وانه لا يتجاوزهم قال في الكشاف كما تقول
فلا يضار فلانا ولا يضار الا نفسه اي دايرة الضرار راجعة اليه غير
متخطية اياه انتهى ومثل هذا الاستعمال شايع في اللغات كلها يجري

الثانية

في باب المفاعلة وغيرها فتكون العبارة الدالة على حصر تلك المعاملة
مجازا او كناية عن الحصاد ضرودها فيهم او يجعل لفظ الخداع
المستعار مجازا مرسلا عن ضرره في المرتبة وعلى هذا يكون المراد
المخادعة الاولى قوله وانهم في ذلك الخداع خدعوا انفسهم الخ
يريد انه يجوز ان يكون المراد مخادعة اخرى جارية بينهم وبين
انفسهم بحسب التغاير الذاتي ان كان المراد بالانفس الارواح او الاراء
او التغاير الاعتباري ان كان المراد الذوات قوله لما غروها بذلك
اى جعلوا انفسهم مغرورة بها او بموها من الاباطيل والاكاذيب
من انه بتفرع على هذا الخداع امور مهمة واغراض مطلوبة وهي بنجع
به وتطمئن اليه قوله وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالاماني جمع
الامنية بضم الهمزة بمعنى المصر قوله الفادعة اى الخالية من اثر
و فايدة يترتب عليه قوله وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية
وهي ضد العلانية والشيء الخفي قوله وقراء الباقون وما يخادعون
لان المخادعة لا يتصور الا بين اثنين اى لان حقيقة المخادعة
لكونها من باب المفاعلة لا يمكن تحققها الا بين اثنين ولا بد ايضا
ان يكونا فاعلين محتادين يقصد كل منهما اصابة الاخر بمكروه
فلا يتصور هذه الحقيقة بين المنافقين وانفسهم سواء اريد بها
ذواتهم او دواعيهم وصاحب الكشاف جعل المخادعة بينهم
وبين انفسهم حقيقة ففيه تعريض له وتمام تفصيل الكلام في
الحواشي الشريفة ثم ان تعليل هذه القراءة لا بد ان يحمل
على وجه اختيارهم هذه القراءة وترجيحها على الاولى لان نفس
القراءة تثبت بالنقل المتواتر لا مدخل للراى فيه قبل ان الخدع
وان لم يقتض اثنين والا انه يقتضي شخصا مغايرا للخادع حتى
يقصد اصابة المكروه به وانت تعلم ان المغايرة الاعتبارية كافية
على انه قد عرفت انه لو اريد بالانفس غير الذوات من الارواح وغيرها
لتحقق التغاير الذاتي ايضا قوله وقراء يخدعون بضم الياء وفتح الخاء
وكسر الدال المشددة من باب التفعيل ولذا قال من خدع فانه بالتشديد
فصيغة

وقرئ

فصيغة التفعيل اما للمبالغة والتكثير او انه بمعنى خدع بالتخفيف
كقتل بمعنى قتل قوله ويخدعون بمعنى يختدعون اى قرئ بفتح الياء
والخاء وكسر الدال المشددة فان اصله يختدعون نقلت فتحة التاء
الى الخاء ثم قلبت التاء والا لعرب مخرجها فادغمت الدال في الدال
وهو ههنا متعد ولهذا نصب المفعول كما في قولك انتزعت
الشيء اى اقتلعته قيل ينبغي ان يكون نصب المفعول على هذه
القراءة ايضا بنزع الخافض لان يثبت اختدع بمعنى خدع
قوله وقرئ يخدعون ويخادعون على البناء للمفعول اى في
القرائتين جميعا ونصب انفسهم اى على هاتين القرائتين فان نصبه
على ساير القراآت على المفعولية لكون الفعل متعديا مبنيا للفاعل
بنزع الخافض يقال خدعت زيد انفسه اى عن نفسه على طريقة واختار
موسى قومه او على التميز ان جوز كونه معرفة كذا في الحواشي الشريفة قوله
والنفس ذات الشيء وحقيقته قوله وحقيقته عطف تفسيري للذات
وهو عبارة عما به الشيء هو هو سواء كان جسما او قايما به او هو جزءا
منه او موجودا اخر قايما بذاته سواء كان قيوما لغيره كالواجب تعالى
او لا كالنفوس الناطقة عند محققي الطابعة قال تعالى حكاية عن عيسى
عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك قوله ثم قيل
للروح اى اطلق عليه ونقل اليه وفي الحواشي الشريفة والمتبادر منه
ان لفظ النفس حقيقة في الذات مجاز فيما عداه وذلك
ظاهر في الدم والماء واي انتهى يشير الى ان كونه مجازا
في القلب والروح غير ظاهر لاشتهار استعماله في الذات دون ما عداه
قوله لان نفس الحي به بيان لعلاقة المجاز وكذا ساير التعليلات
الاتية يعني لفظ النفس معناه الحقيقي ذات الشيء نقل عنه الى امور
اخر لعلاقة فنقل اولا الى الروح بعلاقة ان نفس الحي وذاته يتقوم
به فالروح سبب لقوام النفس بمعنى الذات فاطلق اسم المسبب الذي
هو النفس واريد السبب الذي هو الروح قوله وللقلب اى واطلق
لفظ النفس على القلب بمعنى العضو به ايضا بعلاقة انه محل الروح

بمعنى الذات

الروح اومتعلقه الاول مبنى على ان يراد بالروح الروح الحيوانى و
الثانى مبنى على ان يراد به الروح الانسانى فان من قال بالمجردات
كالحكيم يقول الروح هو النفس المجردة وهى لا تحل بشئ ويتعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتصلقه او لا هو الروح الحيوانى
اعنى البخار المتكون من لطيف الاغذية قالوا ان القلب له تجويف
فى جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته فذلك
البخار هو الروح الحيوانى والنفس يتعلق به فيفيده قوة بها يسرى
فى جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم فعله وقد يطلق على
هذا الجوهر المجرد الروح والقلب ايضا ثم ان كون النفس جوهرا
المجردا الى آخر ما ذكر هو المختار عند المحققين من الفلاسفة
واهل الاسلام من الصوفية وغيرهم وذهب بعض المتكلمين
الى ان الروح ويطلق عليه النفس ايضا جسم لطيف سار فى البدن
سريان الماء فى الورد والنار فى الفحم والدهن فى السمسم
وتخصيص القلب الصنوبرى باعتبار مبتداء للسريان **قوله** وللدم
لان قوامها به اى واطلق لفظ النفس على الدم ايضا بعلاقة
ان قوام نفس الشئ بمعنى ذاته انما هو بالدم حتى ان الاطباء ذهبوا
الى ان الروح هو الدم فان الحيوان يضعف بخروج الدم
الى ان يموت **قوله** وللماء لفرط حاجتها اليه اى واطلق لفظ النفس
على الماء بعلاقة ان نفس الشئ وذاته يحتاج الى الماء احتياجا
كاملا بحيث لولا الماء لامتنع البقاء عليها كما قال تع ومن الماء كل
شئ حى **قوله** وللرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه فان المراد بالنفس
الرأى لانه انما يقال اذا تردد شخص فى امر واتجه له رأيان داعيان
اليه لا يدرى على ايهما يعتمد **قوله** لانه ينبعث عنها اى اطلاق لفظ
النفس على الرأى فى ذلك القول بعلاقة ان الرأى منبعث عن
النفس وذات الشئ ويتسبب منها فيكون مجازا مرسلا من اطلاق
اسم السبب وارادة المسبب **قوله** او يشبه ذاتا يأمره ويشير اليه
اى او نقول العلاقة فى اطلاق لفظ النفس على الرأى انه يشبه
الرأى

٢٧٩

الرأى ذاتا امرة له ومشيرة اليه فاطلق عليه بعلاقة المشابهة فيكون
استعارة وفى الحواشى الشريفيه كونه استعارة مبنية على المشابهة
انسب بهذا المقام واظهر بحسب انتهى اما كونه انسب فلان
المؤامرة المشاورة انما يتعلق بالذات المشيرة وتلايمها فالمناسب
ان يكون ترشيحا للاستعارة واما كونه اظهر بحسب المعنى فلان
اعتبار المشابهة بين النفس وبين الرأى الداعى اظهر من
اعتبار كون النفس سببا للرأى لكون انسب الحقيقى هو
الله تعالى كذا قيل **قوله** والمراد بالانفس ههنا ذواتهم لانها
حقيقة فيها فلا يعدل عنها من غير ضرورة تدعو اليه فعلى هذا
يتعين ان يكون المراد من قصر خداعهم قصر ضررة عليهم على
ما قرره فى المعنى الاول **قوله** ويحتمل حملها على ارواحهم وآرائهم
لظهور اعتبار المغايرة فيها فعلى هذا يتعين المعنى الثانى ثم
انه جزم اولا يكون المراد منها ذواتهم وجوز ثانيا حملها على ارواحهم
وآرائهم للاشارة الى ان حملها على الذوات لكونها حقيقة راجح
فهو الاليق بان يكون مرادا من ساق اللفظ واما الحمل الثانى
فلتوقفه على اعتبار العلاقة وضم القرائن لكونها مجازا مرجوح
فالانسب بها ان يكون من محتملات اللفظ دون ان يراد من ساق
اللفظ واما حملها على الدم او الماء فيها لا مساغ له ههنا
وان كانا من المعانى المجازية التى يستعمل فيها لفظ النفس فى
الجملة **قوله** لا يحسون بذلك اى بان الله تعالى لا يخفى عليه خافيه
فعلى هذا يتعلق قوله لا يشعرون بقوله يخادعون الله ويجوز ان يكون
الاشارة الى خداعهم لانفسهم اى لا يحسون بانهم يخدعون انفسهم
فيتعلق بقوله وما يخادعون الا انفسهم **قوله** لتمادى غفلتهم اى لتماديهم
او لامتداد غفلتهم وبلوغها الى مداها وغايتها **قوله** جعل لحوق
وبال الخداع كالمحسوس اشارة الى ان ما هو كالمحسوس فى الظهور هو
المعنى الاول من معنى خداعهم لانفسهم وفى الحواشى الشريفه
ففى لا يشعرون اشارة الى انحطاطهم عن مرتبة البهائم حيث

على ذواتهم

أى لا يحسون كون دائرة الخداع راجعة اليهم شيخزاده

لابد كون اجلى المعلومات فيكون ابلغ واليق بالمقام من لايعلمون
قوله ومشاعر الانسان حواسه ظاهرة كانت او باطنة سميت بها
لكونها مواضع الشعور والاتها قوله واصله الشعر اى اصل الشعور
الشعر بفتح الشين على ما صححه بعضهم ويؤيده قوله ومنه
الشعار لان الشعر بالفتح ما نبت على ظاهر البدن والشعار بالكسر
ما يلي الجسد من الثياب فيلي ما نبت على ظاهر البدن فيناسبه
واما الشعر بالكسر فمصدر شعر بمعنى ادرك فلا يناسبه الشعار
بالمعنى المذكور وانما يناسبه الشعار بمعنى العلامة علامة
الفطنة قوله المرض حقيقة فيما يعرض البدن في الكشاف ان المرض
حقيقة في الالم والمص عدل عنه الى ما ترى دفعا لما يرد على
الكشاف من ان الالم عند الاطباء عرض ناش من المرض لا نفس
المرض فاشار المص الى ان حقيقة المرض كيفية عارضة للبدن
مخرجة له عن الاعتدال اللايق به فيلزمه الالم فينطبق على ما ذكره
الاطبا ولدفع هذا الايراد عن الكشاف قال قدس سره وغيره
من شراح الكشاف كون الالم مرضا حقيقة مما لا شبهة فيه
عند اهل اللغة فاشار والى ان ما ذكره الاطبا لا يراعيها اهل
اللغة قوله فيخرجه عن الاعتدال الخاص به وتوضيح ذلك ان كل
بدن له نوع من الاعتدال المزاجي يخصه ويليق بحاله ويكون
انسب بافعاله واثاره المطلوبة منه فاذا خرج عنه لم يصدر
عنه تلك الافعال ولم يترتب عليها تيك الاثار مثلا ان
الاسد والاثر المطلوب منه الجراة والاقدام وشان الارنب
والاثر المترتب عليه الخوف والاحجام فيليق بالاول الحرارة المستلزمة
للاقدام وبالثاني غلبة البرودة المناسبة للاحجام فان خرجا عما
يليق بهما فان كان بالافراط فقد ادى الى الهلاك وان كان بالتوسط
فقد اوجب خللا في الافعال والاثار قوله ومجاز في الاعراض النفسانية
النفسانية معطوف على قوله حقيقة والاعراض جمع عرض بفتح المهملتين
ومعنى النفسانية هو المنسوب الى النفس والمراد بها الصفات العارضة
للنفس

للنفس سواء كانت سلبية كالجهل البسيط فانه عدم العلم عما من شانه
او ثبوتية كسوء العقيدة وكذا كل ما كان من قبيل الجهل المركب
قوله التي تخل بكمالها اى كمال النفس فالضمير راجع اليها وهي
وان لم يذكر لكن يدل عليها النفسانية والموصول مع صلته
صفة مقيدة اى مطلق الاعراض النفسانية لا يطلق عليها المرض
بل انما يطلق على ما يشبه الاعراض البدنية في الاخلال بما يليق
بها من الكمال والمراد بكمال النفس اكتساب الفضايل الدينية من
من معرفة الله بما له من الصفات العلى وطاعته وسلوك سبيل
مرضاته قوله كالجهل الخ شروع في تمثيل الاعراض المخلة بكمال النفس فالمراد
بالجهل الجهل بما لا يسع جهله كالاحكام الشرعية والامور الدينية
واما الامور الدنياوية فعدم العلم بها لا يخل بكمال كما اشار اليه عليه السلام
انتم اعلم مني بامور دنياكم وهكذا حال كمل افراد الانسان فانهم
لا يعلمون كثيرا من احوال الدنيا لكون مطمح نظرهم امور الدين قوله
كالحسد والضغينة الحسد بمعنى زوال نعمة المحسود والضغينة كينة
الحقد الكامن الذي يؤدي الى قصد الانتقام قوله وحب المعاصي
واخلاله بكمال النفس من جهة انه مانع له ومنافي اياه ثم ان
ما يخل بكمال النفس اما افة في الادراك كالجهل وسوء العقيده واما
هيئة باعثة على ارتكاب الرذايل كالحسد والضغينة واما مانعة عن
اكتساب الفضايل كحب المعاصي فتكثير الامثلة للاشارة [illegible] الانواع
الثلثة قوله لانها مانعة عن نيل الفضايل ومؤدية الى زوال الحيوة
الحقيقية الابدية تعليل لكون المرض مجازا فيما ذكر واشارة الى علاقة
المجاز وان الجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي هو المنع عن نيل المنافع
او التادية الى الهلاك الابدي فالاول باعتبار الحال والثاني باعتبار المال
وتوضيحه ان الامراض البدنية فيها حالتان الاولى انها تخرج البدن
عن الاعتدال اللايق به وتوجب الخلل في افعاله فان المرض العارض لعضو
كاليد مثلا يمنعه عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة به كالاخذ
والبطش والثانية تاديتها الى زوال الحيوة الجسمانية وهلاك الجسم

مطمح

والاعراض النفسانية تشبه الامراض الجسمانية في هاتين الحالتين
فان الامراض الجسمانية كما انها مانعة عن نيل المنافع البدنية
التي هي آثار الصحة وتستلذها البدن كشريف الطعام والشراب
والجماع والالتذاذ بها فيفسدها المرض كذلك تلك الاعراض
مانعة عن نيل الفضايل الذينة التي هي كمالات يستلذها النفس
وتبتهج بها فيفسدها تلك الاعراض وكما انها قد تؤدي الى زوال
الحيوة البدنية في دار الفناء كذلك هذه الاعراض مؤدية الى
زوال الحيوة الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين في دار البقاء
قوله والاية يحتملهما اي يحتمل ان يراد بالمرض فيها المعنى الحقيقي
وان يراد المعنى المجازي وهذا رد على الكشاف فانه ذهب الى ان
المراد به في الاية المعنى المجازي فقط وتبعه شراحه والمصر جوز
ارادة الحقيقة ايضا وقدمها في البيان لان قوله فان قلوبهم
اشارة الى بيان احتمال كونه حقيقة اذ المراد من القلب هو العضو
الصنوبري ولهذا قال في الاشارة الى المعنى المجازي ونفوسهم كانت
الخ فالمعنى ان عضوهم الصنوبري كانت متالمة اي متوجعة توجعا
حسيا لاجل شاهدوا ما يكرهون لما تقرر في الطب ان الانسان
اذا شاهد المكروه ودوام على ذلك واستمر فربما صار ذلك سببا
لتغير مزاج قلبه وتوجعه وكون قوله تع في قلوبهم مرض جملة مستانفة
لبيان موجب خداعهم ونفاقهم لا يمنع الحمل على المعنى الحقيقي فان
العين تنكر الضوء من رمد والفم ينكر طعم الماء من سقم فلا يستبعد
من ان لا يدركوا ان الله لا يخفى عليه خافية فيقدموا على الخداع
والنفاق وقد اشار اليه المصر حيث فسر لا يشعرون بلا يحسون
على ما سبق قوله تحرقا على ما فات وفي بعض النسخ عما فات فعلى
الاول من حرق الاسنان اي سحق بعضها على بعض حتى سمع
لها صريف وهو كناية عن شدة الغيظ قال تع واذا خلوا عضوا
عليكم الانامل من الغيظ وعلى الثاني من تحرق بمعنى احترق
فيكون ملايما لما اشتهر من ان الحقد كالنار والحاسد كالحطب

يستبعد

في الاحتراق روي ان اهل المدينة اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي ويتوجوه
بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم فخر المرسلين صلى الله عليه
وسلم فلما تقرر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة وتركوا عزموا عليه
في حق ابن ابي عظم ذلك عليه وعلى اتباعه فلم يقدروا على بيضه والبصر عليه
فمرض به قلوبهم مرضا حقيقيا واشتد وجعها فقوله تحرقا علة باعثة
لتالم قلوبهم متقدم الوجود عليه كما في قولك قعدت عن الحرب جبنا
لا غاية يقصد حصولها من الفعل كما في قولك ضربته تاديبا قوله
وحسدا على ما الخ عطف على قوله تحرقا وهو ايضا علة باعثة متقدمة
عليه في الوجود قوله وزاد الله غمهم معطوف على قوله فان قلوبهم
كانت متالمة الخ فالمناسب له ان يقال وزاد الله تالمهم الا انه عبر
عنه به للتنبيه على ان الله تع زاد تالم قلوبهم بزيادة غمهم المؤدي
الى التالم بواسطة تغير المزاج القلبي وايضا فيه تنبيه على ان قوله تع
في قلوبهم مرض ليس دعاء عليهم كما قيل بل اخبار بان الله تع
يزيد غمهم باعلاء شان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيادة
قدره يوما فيوما ووجه التنبيه ان المقصود منه تفسير قوله تع قلوبهم
مرض على تقدير ارادة المعنى الحقيقي منه فالمناسب له ايضا ان يقال
وزاد الله تالمهم فان الزيادة لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه
والاغتمام ليس من جنس تالم القلب بل سبب يفضي اليه وفي بعض
النسخ فزاد الله غمهم بالفاء فيدل على ان تالم قلوبهم مسبب من
اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهونه من اعلاء قدره عليه السلام
واشادة ذكره واصل الاشادة رفع الصوت بذكر الشيء والمراد
رفع قدره عليه السلام قوله ونفوسهم كانت مؤفة بالنصب عطف
على قوله قلوبهم كانت متالمة الخ واشارة الى جواز ارادة المعنى المجازي
من المرض قوله فزاد الله ذلك بالطبع تفسير لقوله تع فزادهم الله
مرضا على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازي واشارة الى ان الطبع
زيادة على ما في قلوبهم من المرض بالمعنى المجازي كالكفر وسوء الاعتقاد
ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ان الطبع يزيد ما في

لقوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد وغيرهما والزايد من جنس
المزيد عليه وملايم له لانه يوكده ويقويه قوله او بازدياد التكاليف
الخ والمعنى فزادهم الله ذلك المذكور من المرض المجازى بازدياد
التكاليف اى بزيادتها فقد تبع الكشاف فى استعمال الازدياد متعديا فان
الزيادة وان كان يستعمل متعديا ولازما الا ان المشهور فى الازدياد
اللزوم فقد استعمله متعديا كالزيادة وقد ذكر هذا فى الحواشى الشريفة
قوله وتكرير الوحى مصدر مضاف الى المفعول اى وتكريره الوحى الى النبى
صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وتضاعف النصر فان معناه تضعيف
النصر له عليه السلام على اعدائه قوله وكان اسناد الزيادة الخ متعلق بقوله
او بازدياد التكاليف الخ والمقصود منه دفع ما يرد على المعنى الاخير من ان
زيادة التكاليف واخويه ليست من جنس الامراض المجازية فضلا
عن ان يكون من جنس المزيد عليه مع ان ذلك لابد منه وحاصل الجواب
ان زيادة الله تكاليفهم الخ ليس زيادة كفرهم الخ حتى يرد ان الزايد
ليس من جنس المزيد عليه بل زيادة التكاليف الخ سبب لزيادة
الكفر وساير الامراض النفسانية ومود اليها فاسناد زيادة مرضهم
الذى هو الكفر وغيره اليه تعالى ليس من حيث نفسه بل من حيث
ان فعله سبب لها فكانه قيل فزادهم الله كفرا بسبب زيادة
تكاليفهم الخ قوله من حيث انه اى من حيث ان ذلك المذكور من
الكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبى عليه السلام ونحوها مسبب
عن فعله هو ما ذكر من التكاليف واخويه فالضمير المنصوب راجع
الى لفظ ذلك الذى اشير به الى ما ذكر واما ارجاعه الى الزيادة
فيحتاج الى تاويل الزيادة بالمرض الزايد ثم بيان كون الكفر وساير
ما ذكر من امراضهم القلبية مسببا عن زيادة التكليف واخويه
انه تعالى كلما زاد التكليف فانكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم
وكذلك كلما كرر الوحى اليه عليه السلام ونصره على اعدائه ازداد
معاداتهم اياه عليه السلام وحسدهم قوله واسنادها الى السورة
لكونها سببا غرضه التوفيق بين ما ذكر ههنا من اسناد زيادة
مرضهم

مرضهم الى الله تعالى وبين ما ذكر فى سورة التوبة من اسنادها
السورة حيث ذكر فيها فاما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم
اى السورة رجسا الى رجسهم وحاصل التوفيق ان الاسناد
ههنا من حيث انها مسبب من فعله وفى التوبة من حيث ان السورة
نفسها سبب واسناد الشئ الى سببه ومسببه شايع فى كلام
البلغاء فسببية السورة لزيادة مرضهم من حيث انه اذا
سمعوها فانكروها كفروا بها قوله ويحتمل ان يراد بالمرض
ما تداخل قلوبهم الخ عطف على قوله والاية يحتملهما واشارة
الى جواز ارادة معنى مجازى آخر شبيه بالمعنى الحقيقى ايضا
والفرق بين المعنى المجازى الاول وبين هذا المجاز انه اريد
بالمرض فى الاول الاعراض النفسانية المخلة بكمالها فى باب
الاعتقاد كالجهل وسوء العقيدة او فى باب الاخلاق الفعلية
بان يكون من الملكات الردية الفعلية كالحسد وحب المعاصى
وفى هذا المعنى اريد به الاعراض النفسانية المخلة بكمالها فى باب
الاخلاق الانفعالية بان يكون من الملكات الردية الانفعالية
مثل الجبن والخور وهو بفتح الخاء والعين ضعف القلب
قوله حين شاهدوا ظرف لقوله تداخل يعنى ان قلوبهم
كانت اذ لا قوية لكونهم واثقين فى زعمهم بان ريح الاسلام
تهب حينا ثم يسكن فلا يستقر امره بل يضمحل فلما شاهدوا
شوكة المسلمين فى الحرب وغيره ورأوا قوة الاسلام
وانه تعالى اظهره على الدين كله تداخل فى قلوبهم الضعف
وعرض لها اليأس وتحقق عندهم ان دينهم المعوج
لا يقوم ابدا قوله وقذف اما فعل ماض فى محل الجر
معطوف على قوله شاهدوا واما مصدر منصوب
عطفا